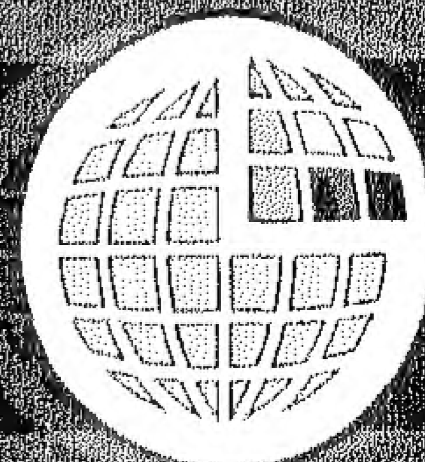
الحركات الإسلامية

وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الحـــركـــات الإســـلامــيــة وأثـرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي

محتوى الكتاب لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

الطبعة الأولى 2002
ISBN 9948-00-007-2

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية
ص. ب: 4567
أبوظبي
الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 6423776-9712 +
فاكس: 6428844-9712 +
e-mail: pubdis@ecssr.ac.ae
http://www.ecssr.ac.ae



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

أنشئ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في 14 آذار/ مارس 1994، بهدف إعداد البحوث والدراسات الأكاديمية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج والعالم العربي. ويسعى المركز لتوفير الوسط الملائم لتبادل الآراء العلمية حول هذه الموضوعات؛ من خلال قيامه بنشر الكتب والبحوث وعقد المؤتمرات والندوات. كما يأمل مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية أن يسهم بشكل فعال في دفع العملية التنموية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

يعمل المركز في إطار ثلاثة مجالات هي مجال البحوث والدراسات، ومجال إعداد الكوادر البحثية وتدريبها، ومجال خدمة المجتمع؛ وذلك من أجل تحقيق أهدافه المتمثلة في تشجيع البحث العلمي النابع من تطلعات المجتمع واحتياجاته، وتنظيم الملتقيات الفكرية، ومتابعة التطورات العلمية ودراسة انعكاساتها، وإعداد الدراسات المستقبلية، وتبني البرامج التي تدعم تطوير الكوادر البحثية المواطنة، والاهتمام بجمع البيانات والمعلومات وتوثيقها وتخزينها وتحليلها بالطرق العلمية الحديثة، والتعاون مع أجهزة الدولة ومؤسساتها المختلفة في مجالات الدراسات والبحوث العلمية.

المحتويـــات

مقدمة

نشأت الحركات الإسلامية المعاصرة نتيجة تضافر عوامل متعددة ومتنوعة ومتداخلة ومعقدة في ذات الوقت في العالم العربي والإسلامي وعلى المستويين الخارجي والداخلي. فعلى المستوى الخارجي؛ أدت الحرب العالمية الأولى وما آلت إليه من نتائج إلى وقوع المزيد من الدول العربية والإسلامية تحت السيطرة الاستعمارية الغربية المباشرة، وما نتج عن ذلك من دخول القيم الغربية وحلولها محل قيم إسلامية، والذي شكل في مرحلة من المراحل أزمة قيم في المجتمع العربي الإسلامي.

كذلك شكل انهيار الخلافة الإسلامية العثمانية عام 1924 نقطة بارزة في أذهان العديد من الشخصيات الإسلامية التي ساهمت في إنشاء الحركات الإسلامية، باعتبار أن الدولة الإسلامية ضرورة دينية لحفظ الدين والتمسك به، ولذا فقد غلبت السياسة على المفاهيم الأخرى في فكر الحركات الإسلامية، لأنهم رأوا أن قيام الدولة كفيل بقيام الحياة الإسلامية، وانهيارها يعني انهيار منظومة لهذه الحياة.

وفي الوقت نفسه تداخلت هذه المؤثرات الخارجية مع عدد من العوامل الداخلية، أبرزها قيام الدولة القومية القطرية بدلاً من الوحدة الإسلامية الشاملة في الدول العربية والإسلامية بعد مرحلة من الصراع شاركت فيه جميع القوى ضد الاستعمار الأوربي وانتهت بالتحرر والاستقلال، واصطبغت هذه الدول القطرية بصبغات مختلفة من الفكر الليبرالي أو العلماني أو اليساري بدلاً من الفكر الإسلامي. ومن هنا رأى العديد من المفكرين الإسلاميين ضرورة السعي لبناء الدولة الإسلامية، ولكن الوسائل إلى بلوغ هذا الهدف تنوعت واختلفت من شخص إلى آخر ومن حركة إلى أخرى ومن ظرف إلى آخر، بالإضافة إلى الظروف الداخلية في كل قُطر، وما نتج عن هذه الظروف من تماس وتصادم أو اتفاق ومهادنة، على الرغم من استخدام العديد من هذه الدول الإسلام وسيلة من وسائلها في إضفاء الشرعية على وجودها، بل وتطبيق بعض التعاليم الإسلامية في بعض جوانب الحياة كالأحوال الشخصية.

إن أهداف الحركات الإسلامية ووسائلها والظروف التي عايشتها والمواقف التي مرت بها والعلاقات المتباينة مع الأنظمة بمختلف أنواعها في العالم العربي على وجه

الخصوص، ورؤى بعض قياداتها ومنظريها لأهدافهم وقراءتهم للظروف الخاصة بالحركة والظروف المحلية السائدة، وبخاصة فيما يتعلق بالنظام السياسي القائم وأهدافه وخصائصه، وقربها أو بعدها من الإسلام، ومقدار الحرية المتاحة للناس أو ممارسة التسلط والاستبداد، بالإضافة إلى الظروف الإقليمية والدولية التي أحاطت بالعديد من الدول العربية والإسلامية، قد شكل جميعها العلاقة بين الحركات الإسلامية والنظم السياسية القائمة، والتي اتسمت في غالبها بالمهادنة الحذرة أو الصدام العنيف القائم على رفض الآخر من منطلقات ومسوغات مختلفة، ساهمت فيها تجربة المقاومة ضد الاستعمار والحروب مع إسرائيل وغياب الحياة الديمقراطية في العديد من هذه الأنظمة، وعدم نجاحها في تحقيق أي إنجازات على جبهات متعددة من الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وفي الوقت ذاته فإن الحركات الإسلامية ذاتها قد وقعت في العديد من الأخطاء بسبب "أيديولوجيتها" وعدم قراءتها للواقع السياسي والاجتماعي سواء المحلي أو الدولي، وعدم تقديمها البدائل الإسلامية الواقعية التي تستوعب الزمان الذي تعيشه الأمة بكل ما فيه من متغيرات وتناقضات، وتقديم الحلول لمختلف القضايا والشؤون. وقد استجابت للتحدي القائم مع الأنظمة العلمانية الحاكمة من خلال استخدام القوة والعنف سواء فيما يتعلق بحماية ذاتها أو في السعي إلى تحقيق مكاسبها، مما أدخل هذه الحركات والأنظمة في حالة من الصراع في العديد من الدول العربية لم ينتج عنه انتصار لأي طرف من الأطراف، بل كانت النتيجة استفحال الخسائر وازدياد الأخطار وتراجع هذه الدول في مختلف الميادين والصعد. ولم يقتصر هذا الصراع على هذه الحركات والأنظمة، بل وصل إلى المجتمع الذي دفع ثمناً غالياً نتيجة هذا الصراع سواء من دماء أبنائه أو مكتسباتهم أو أمنهم، والشواهد على ذلك ماتزال موجودة في أكثر من بلد عربي.

لقد فرضت هذه الحالة من الصدام والهجمات المتبادلة والتشكيك والتكفير والتخوين، الاهتمام المباشر بها في العديد من الدول لأسباب مختلفة ومتعددة منها: ازدياد عدد الحركات الإسلامية، وازدياد شعبية بعضها الآخر، وذلك بسبب عدم استجابة العديد من الدول العربية والإسلامية لشروط الحياة الحرة وفتح الباب أمام

التعددية والمشاركة السياسية في هذه الدول، بل والتراجع الكبير في العديد من الجوانب في هذه الدول سواء على صعيد الحياة المعيشية المباشرة للناس والمتمثلة في تزايد نسب البطالة وغلاء المعيشة أو تراجع الحريات وزيادة القوانين المقيدة لذلك، أو على صعيد الأمة عامة والممثلة بالتراجع أمام الآخر سواء بسبب الهزائم العسكرية المباشرة أو بسبب الهيمنة الأجنبية المتزايدة في الدول العربية وعلى الصعيدين السياسي والاقتصادي. علاوة على التغيرات الإقليمية والدولية التي طرأت على العالم في العقدين الأخيرين من القرن العشرين والمتمثلة بصورة أساسية في نجاح الثورة الإسلامية في إيران وانهيار الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية وتفرد الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة العالم.

لقد أدت هذه العوامل بمجملها في الفترة الأخيرة إلى محاولة الحركات الإسلامية توجيه جهودها ليس فقط إلى الأنظمة السياسية العربية، بل وإلى الدول الغربية التي تدعم هذه الأنظمة، مما خلق حالة من الاستنفار الغربي ضد هذه الحركات وخصوصاً بعد زوال الاتحاد السوفيتي ومحاولة بعض الدول الغربية تصوير الخطر الكامن والقائم في الإسلام السياسي بأنه خطر بات يهددها، وبدأت تتحرك لمحاربته بصورة قوية. ونتيجة لذلك تم التركيز بصورة كبيرة على دراسة الظاهرة الإسلامية والبحث في أسباب نموها وتوسعها واشتداد قوتها، وأسباب لجوئها إلى القوة والعنف، وفي هذا السياق كان اهتمام مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية لدراسة هذا الموضوع بسبب تأثيره الواضح في الاستقرار السياسي في العالم العربي. وقد تعرض لدراسة هذا الموضوع والكشف عن بعض جوانبه مجموعة من الباحثين المتخصصين والمتميزين في هذا المجال.

إن محاولة فهم هذه الظاهرة تحتاج إلى تعرُّف أسبابها والظروف التي أدت إلى ظهورها ومهدت ورافقت نموها، وهذا ما يتعرض له عبدالوهاب الأفندي في دراسته وتتبعه لنشأة هذه الحركات وتطورها، محاولاً إلقاء الضوء على كيفية تأثير ظروف نشأتها في الدور الذي لعبته في الحياة السياسية والاجتماعية في الدول الإسلامية، وكيفية اختلاف هذا الدور عما رسمته هذه الحركات لنفسها عند النشأة ومناقشة العوامل والظروف التي أثرت في ذلك، سواء فيما يتعلق بالحركات ذاتها أو بالدول العربية أو الإسلامية والظروف والأحداث التي مرت بها.

إن مفهوم الإسلام السياسي من حيث الفكر ومن حيث الممارسة ليس مفهوماً جديداً، بل إن له جذوراً قديمة، يتعرض لها حسن حنفي بالتحليل، وقد تبدت واضحة في الحديث عن الإمامة والإيمان والكفر والعصيان، كما أن الفرق الإسلامية قد نشأت نشأة سياسية سواء بين أحزاب السلطة كالأشعرية أو أحزاب المعارضة كالمعتزلة والخوارج والشيعة، وصولاً إلى الجذور الحديثة والمتمثلة في حركات الإصلاح الديني التي بدأت بجمال الدين الأفغاني، والتي كانت نواة حركات التحرر العربية ضد الاستعمار الحديث للعالم الإسلامي. ويحلل الباحث الجذور المعاصرة للإسلام السياسي، وبخاصة بعد اصطدام حركة الإخوان المسلمين في مصر وسوريا بحركة الضباط الأحرار وإقصائها عن الحياة السياسية في الخمسينيات، ويرى الباحث أن شعارات الإسلام السياسي تعكس حالة نفسية واجتماعية لجماعات الإسلام السياسي تتمثل في رفض حاكمية البشر والأيديولوجيات العلمانية، ورفض القوانين البشرية الحالية التي تتغير بتغير الاعتبارات السياسية، كما يتم استعراض جدلية الشرعية واللاشرعية ومتى يكون الإسلام السياسي عنيفاً ومتى يصبح جزءاً من الحياة السياسية في أي مجتمع ولديه القدرة على الدخول في تحديات العصر.

اتسمت بعض الحركات الإسلامية باستخدام القوة والعنف، في حين أن بعضها الآخر لم يلجأ إلى ذلك، ولهذا فقد شاع استخدام صفات التطرف والاعتدال لهذه الحركات، على الرغم من أن مصطلحي التطرف والاعتدال نسبيان، ويخضعان لظروف وأسباب ودوافع تختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر، وبعضها ذاتي مرتبط بطبيعة فهم الحركات الإسلامية لرسالتها، وبعضها الآخر خارجي يعود إلى رؤية المجتمع لها وتعامل النظم السياسية معها، مما يشكل في النهاية موقف الحركة وأساليبها، وهو ما يتعرض له عمادالدين شاهين بالتوضيح والتحليل، في محاولة للوصول إلى دراسة انعكاسات هذه الظاهرة على مستقبل العلاقة بين النظم الحاكمة والحركات الإسلامية وأثر ذلك على مستقبل المنطقة.

وقد اختلفت رؤية الحركات الإسلامية للمفاهيم المتعلقة بالديمقراطية والمشاركة السياسية والتعددية نتيجة لفهمها الخاص للحكم ومصدرية القوانين الحاكمة له، ولهذا يتناول أحمد الموصللي رؤية هذه الحركات لهذه المفاهيم، وهل هذه الرؤية نابعة من

موقف قطعي أيديولوجي أم تراها وسيلة قد تشارك من خلالها في النظم السياسية ومن ثم تنقلب عليها باعتبارها وسيلة إلى هدف وليس باعتبارها أحد الأهداف، ومن ثم العلاقة التي تنشأ بين الحركات الإسلامية والدولة القطرية نتيجة هذا الفهم للمفاهيم والأساليب والموقف منها.

وتشكل الحركات الإسلامية في النهاية إحدى أبرز قوى المعارضة في العالم العربي، فقد تميزت العلاقة بين النظم الحاكمة والمعارضة بصورة عامة بالصدامية فيما مضى، ويتساءل فواز جرجس هل ستبقى هذه العلاقة قائمة كما كانت أم أن النظم السياسية العربية ستبادر إلى فك حالة الاشتباك مع حركات الإسلام السياسي وتستوعبها وتستخدمها في عملية النهوض الوطنية، أم أنها ستبقي الوضع على ما هو عليه من حالة إبقاء الباب مغلقاً أمام المشاركة السياسية لكل القوى، وبالتالي سيبقى الوضع على ما هو عليه من حالة اشتباك وبالتالي عدم استقرار؟

إن حالة الصراع والصدام التي ميزت الحركات الإسلامية في بعض الدول العربية وحالات المشاركة الجزئية في دول أخرى يطرح عدة تساؤلات حول الحركات الإسلامية، ومن أبرزها مستقبل هذه الحركات ولاسيما من خلال هذا المشهد المتنوع لواقع هذه الحركات محلياً وإقليمياً ودولياً، ويستشرف رضوان السيد مستقبل هذه الحركات في ضوء واقع المشاركة في عدد من الدول العربية وخطاب الحركات وممارستها والعلاقة بين الخطاب والممارسة على أرض الواقع، ومن ثم توقع مستقبل هذه الحركات على المستويات الفكرية والتنظيمية والسياسية.

إن الدراسات التي يتضمنها الكتاب تعرض وجهات نظر وقراءات واجتهادات مهمة لعدد من الباحثين المتخصصين في هذا الموضوع الذي بات الآن يحتل الصدارة من الاهتمام العالمي، وبخاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001، في الولايات المتحدة الأمريكية، وما تبع ذلك من إعلان الحرب على بعض الجماعات الإسلامية في أفغانستان والربط بينها وبين مفهوم الإرهاب، وسرعة تغيير التشريعات القانونية فيما يتعلق بالحركات الإسلامية وتمويلها أو دعمها، والخلط بين الحركات الإسلامية التي تسعى إلى التغيير السياسي في بلدانها والحركات الإسلامية التي تناضل في سبيل تحرير أوطانها.

الفصل الأول

الحركات الإسلامية:
النشأة والمدلول وملابسات الواقع

عبدالوهاب الأفندي

إن مجرد الحديث عن نشأة الحركات الإسلامية يلزم الباحث بمسلمات وافتراضات عدة، تبدأ من قبول الوصف الذاتي لهذه الحركات بأنها إسلامية، وتمر عبر رسم الحدود بين إسلامية هذه الحركات ولاإسلامية غيرها. فلابد إذاً قبل أن نشرع في تناول موضوع هذه الورقة من أن نتوقف قليلاً عند المفاهيم والمصطلحات، ونحدد بالضبط ما نعنيه، حتى لا نثقل كواهلنا في هذه الرحلة بأحمال لا نحتاجها ولا نريدها.

يطلق مصطلح "الحركات الإسلامية" (ويفضل بعض الباحثين مصطلح "الأصولية" ترجمة عن المصطلح الإنجليزي Fundamentalism، بينما يجنح آخرون إلى استخدام تعبير "الإسلاموية" ترجمة أيضاً عن المصطلح الإنجليزي Islamicist) على الحركات التي تنشط على الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة على حد سواء، وتناوئ في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسية والاجتماعية الأخرى التي ترى أنها قصرت في امتثال تعاليم الإسلام أو خالفتها. ويغلب إطلاق هذا المصطلح على الحركات التي تصف نفسها بهذا الوصف وتنشط في مجال السياسة؛ إذ يندر مثلاً إطلاق وصف الحركات الإسلامية على الجماعات الصوفية التي لا تنشط في المجال السياسي. ولا يطلق هذا الوصف عادة على الأحزاب التقليدية ذات الخلفية الإسلامية، مثل حزب الاستقلال في المغرب أو حزب الأمة في السودان، كما لا يطلق على النظم والحركات التي تحكم بالشريعة الإسلامية تقليدياً كما هي الحال في المملكة العربية السعودية مثلاً، بينما تطلق هذه الصفة على بعض حركات المعارضة لتلك الأنظمة. كذلك نجد أن هذا

الوصف لا يستخدم في حق الأحزاب والحركات في إيران، رغم استناد النظام هناك إلى مشروعية إسلامية، بل تغلب أوصاف مثل الإصلاحيين أو المتشددين على التيارات السياسية هناك. كما لا يطلق وصف الإسلامية أيضاً على حركات حديثة ذات مرجعية إسلامية جزئية أو كلية، مثل حركة مجاهدي خلق في إيران أو الحزب الجمهوري في السودان الذي أنشأه المفكر الراحل محمود محمد طه. وتدخل في هذا الاستثناء حركات تتسمى بالإسلامية، مثل الرابطة الإسلامية في باكستان، فهي لا تندرج في عداد الحركات الإسلامية رغم ما تدعيه في هذا المجال وما تتسمى به. تعكس هذه الاستخدامات المسلمات النظرية الشائعة أو المستبطنة حول هذه الظاهرة، وطبيعة الفهم السائد إزاءها. ولابد من أن تعلن هذه المسلمات وتناقش حتى يتسنى النظر في مدى سلامتها وقيامها على أسس صلبة، وهو أمر لنا إليه عودة.

تبدو الحركات الإسلامية إذ تميز نفسها عن التيار الشعبي العام، وتخصص هذا التمييز بنسبة نفسها إلى الإسلام، كما لو أنها تصدر حكماً على المجتمع حولها بالتقصير عن الوفاء بقيم الإسلام، وتنصِّب نفسها قائماً بمهمة التذكير والدعوة، وأحياناً الإكراه على تلافي هذا التقصير. وتتراوح ردود فعل القوى الأخرى تجاه هذه الدعاوى بين رفض مضمونها مع قبول أسسها (أي قبول التشخيص بأن المجتمعات لا تفي التدين حقه مع رفض دعوى الحركات الإسلامية في قيادة الصحوة المرجوة) أو رفض الأسس والمضمون معاً (القول إن المجتمعات هي إسلامية فعلاً ولا تحتاج إلى من يذكرها بدينها)، أو قبولهما معاً من منطلق مضاد تماماً، شأن بعض المواقف العلمانية التي تقر بأن دور الدين في حياة المجتمعات تراجع كثيراً وأن الحركات الإسلامية تسعى إلى إحيائه، مع تأكيد أنها مهمة مستحيلة أو غير مرغوب فيها أصلاً.

ولا نريد في هذه المرحلة أن نحسم في أمر هذه الدعاوى أو الدعاوى المضادة، ولا أن نجزم بقول في مسألة التعريفات حتى نستجلي بعض النقاط المتعلقة بالأساس النظري لهذا الحوار. ذلك أن كل حسم في هذه النقاط يستصحب موقفاً نظرياً أو قيمياً معيناً.

توضيحات نظرية

ثمة إشكالية جوهرية في كل تناول للشأن الديني يدعي صفة العلمية. يقول هوغ ديدييه: «نحن ننشر دراسات حول تاريخ الأديان لأن ثقافتنا التي تمكن تسميتها "أوربية" أو "غربية" أو "علمانية" تفتقد الحيز الجغرافي أو الذهني المقدس، كما تفتقد أو فقدت كل ارتباط معنوي بالدين. فالمقدس الخاضع للتحليل والتشريع يبطل قدسياً بالمعنى الصارم للعبارة ويتحول إلى دنيوي أو مدنس»[1]. ويضيف ديدييه: «إن المكان الوحيد الذي يمكن للأنثروبولوجيا الدينية أن تتكلم فيه على المقدس هو مكان خارجي وبالتالي دنيوي، هذا هو التناقض والازدواجية القاسية والتي يؤمل في المقابل أن تكون خصبة»[2]. يقوم هذا التحليل على افتراضات حول وجود ثنائية مطلقة بين الدنيوي والمقدس، وهو خطأ يكشف عنه ما يقع فيه المؤلف من تناقض حين يسارع إلى رفض المقولة الشائعة عن تلازم الدين والدنيا في الإسلام، فيقول إن الإسلام، مثل غيره من الأديان، يفرق ما بين الدين والدنيا، والمقدس والعادي؛ «بالطبع لا يترابط الديني والدنيوي ولا المقدس والمدنس بالطريقة نفسها في أوربا وفي العالم العربي والإسلامي لكن هذا الترابط موجود بالضرورة. فإن مجرد تحديد الحيز المنفصل أو الذي يحاط بدائرة، لأنه قدسي أو إلهي، يعني رسماً للحدود، وبالتالي تعيين ما هو خارجها. إن تأسيس المقدس يعني إرساء قواعد نظام دنيوي»[3].

ونظير مقولة ديدييه ما يصرح به بعض علماء الاجتماع العرب عن عدم وجود علم اجتماع ديني في العالم العربي، وهو قصور يعزى عند هؤلاء إلى المناخ الأيديولوجي العام الذي يجعل دراسة الدين من منظور اجتماعي وعلمي بحت مجازفة تخشى عواقبها[4]. فهذا الرأي يؤيد بصورة غير مباشرة المنظور الذي يروج له ديدييه ويربط ظهور علم اجتماع الدين في الغرب بالعلمانية هناك؛ فتفسير غياب علم الاجتماع الديني في العالم الإسلامي باستمرار تأثير الدين يقابل تفسير حضوره في الغرب بغيبة الدين. ولكن هذا التضافر في الآراء يشير إلى أزمة أخرى في تناول الظاهرة الدينية، وهي أزمة عبر عنها بعض المحللين بكونها دليل فشل نموذج التحليل، وعلامة قلق الفكر العقلاني واضطرابه، ودخول أسلوب تناول علم الاجتماع الديني «في مسلك

مسدود من دون منفذ»[5]. وهذا الاعتراف هو الأقرب إلى الصواب، لأن الأزمة تبدأ من الافتراضات والمسلمات التي قام عليها علم الاجتماع الحديث والعلوم الاجتماعية عموماً؛ إذ تستصحب هذه العلوم افتراضات معينة حول مادية الكون وأصل الإنسان تجعلها ترفض مقولات الدين حول أمور أساسية. وهي تقع كذلك في التناقض حتى على مستوى المفاهيم كما رأينا، حيث تتحدث عن تقابل مطلق مزعوم بين الدين والدنيا، ثم تعود لتؤكد أن هناك ترابطاً لا فكاك منه بين الحيز المقدس وما يقع خارجه. فلا وجود لدين واقع خارج الدنيا أو منفصل عن الإنسان الذي هو مناط التدين وأساس معناه.

وعلى الرغم من تأكيد علماء الاجتماع أن موضوعهم ليس هو محتوى العقيدة الدينية، بل أثرها الاجتماعي، فإن واقع الأمر يشير إلى أن الخلفية العلمانية، بل والمناهضة للدين، لعلم الاجتماع الحديث، لابد من أن تؤثر في نظرته إلى محتوى الدين؛ فموقف علم الاجتماع تجاه الدين هو موقف الاستغراب من كيفية ظهور الأوهام الدينية وسيادتها والبحث عن تفسير "إكلينيكي" لاستمرار التمسك بالدين باعتباره ظاهرة مرضية. ويعتبر من أبرز اهتمامات علم الاجتماع الديني في الغرب دراسة ظاهرة العلمنة في المجتمعات الحديثة، وهي دراسات تستبطن فرض أن العلمنة هي الظاهرة الطبيعية الملازمة للحداثة. ويتلخص ما عرف بفرض العلمنة (Thesis Secularization) في تأكيد أن العصر الحديث شهد انحساراً مطرداً لأهمية الدين ونفوذه في المجال الاجتماعي والفردي معاً؛ فقد تراجع دور الدين في الحياة السياسية وفي العلاقات الاجتماعية وأخيراً في الحياة الفردية. ويُرجع علماء الاجتماع هذه الظاهرة إلى تأثير الحداثة في المجتمعات المعاصرة، بدايةً من تحديث الاقتصاد وتحول الساحة الاقتصادية إلى فضاء مستقل عن تأثير الدين، ثم انتقال هذا الأثر إلى ساحات أخرى، مثل الساحة السياسية والمجال العلمي وغيرهما. ثم انعكس الأمر في تراجع شعبية العقائد الدينية وتأثيرها في المجتمع كله[6].

وبحسب هذا التحليل فإن المجتمعات الحديثة فقدت "مركزها المقدس" وأصبحت تتكون من فضاءات متداخلة ومستقلة بعضها عن بعض، وأصبح لكل فضاء من هذه

الفضاءات منطقه الخاص به، والمستقل عن التأثير الديني[7]؛ فالفضاء الاقتصادي يتعامل بمنطق الربح والفاعلية، والفضاء السياسي يتعامل بمنطق القوة، والفضاء العلمي يتعامل بمنطق البحث عن الحقيقة، وهكذا. وعموماً ظهر هناك ما يشبه الإجماع على أن العلمنة قرين الحداثة، وأنها طريق ذو اتجاه واحد، فما إن تدخل المجتمعات عالم الحداثة حتى تتجه نحو العلمنة وتدخل عالمها دون عودة[8]. ومن هذا المنطلق فإن الظاهرة المعروفة بـ "الصحوة الإسلامية" تواجه علم الاجتماع بمعضلة يصعب حلها؛ فهي تخالف افتراضات العلمنة هذه وتناقضها، إلى درجة أن التحديث يبدو كما لو أنه أحدث أثراً عكسياً في المجتمعات الإسلامية التي تعزز التدين فيها مع دخولها فضاء الحداثة[9]. وقد دفع هذا بعض الباحثين إلى الاستنتاج بأن الإسلام غير قابل للعلمنة[10].

وقد أضاف هذا تعقيداً جديداً، إذ إن الإسلام شكل أساساً معضلة للفكر الغربي منذ مرحلته الاستشراقية، حين كان السؤال الرئيسي الذي سعى المتخصصون في دراسة العالم الإسلامي(وقد كان أكثرهم من المتمسكين بالعقائد المسيحية أو اليهودية) إلى الإجابة عنه في تلك المرحلة هو: كيف أمكن لهذه البدعة والضلالة أن تستحوذ على عقول البشر بهذه الطريقة المدهشة؟ أما في العصر الحديث، وبعد أن أصبحت العلمانية هي الاتجاه السائد، فقد تحولت صيغة السؤال إلى الآتي: لماذا يتحدى الإسلام الحداثة والعلمنة بهذا العناد؟ وما الذي دهى هؤلاء القوم بحيث يستمرون في رفض العقلانية والحداثة؟ ولا نريد أن نخوض هنا في نقد الاستشراق، وهي مهمة قامت بها ثلة من المفكرين الكبار خير قيام، وعلى رأسهم إدوارد سعيد وبريان تيرنر وضيا سردار وآخرون[11]، وتناولناها بدورنا في غير هذا الموضع. ولكن يكفي هنا أن نؤكد ملاحظة مهمة، وهي أن الدراسات الحديثة للإسلام تعيد إنتاج الاستشراق حتى وهي تنقده، كما أوضحنا في غير هذا المكان[12].

يرفض بعض منتقدي التوجه الاستشراقي مقولة مقاومة الإسلام للعلمنة، ويؤكدون أن الإسلام قبل العلمنة عملياً، ومنذ مرحلة مبكرة، وإن كان مايزال يرفضها نظرياً. وينفي أصحاب هذا الرأي المقولات الشائعة حول تلازم الدين والدولة في الإسلام، ويؤكدون أن واقع العلمنة قد صبغ المجتمع الإسلامي بصبغته منذ عهوده

الأولى. ويضيف أصحاب هذه النظرة أن ما يسمى بالصحوة الإسلامية هو من جهة اعتراف بواقع العلمانية، بدليل استخدام بعض الحركات والدول الإسلامية القهر والعنف لفرض رؤيتها على مجتمع ترى أنه مخالف لقيم الدين. ومن جهة أخرى فإن هذه الصحوة هي انعكاس لظاهرة العلمنة نفسها ومظهر من مظاهرها[13]. نحن هنا إذاً أمام إشكالات نظرية أساسية متعددة الجوانب، تبدأ من أدوات البحث وفرضيات المنهج العلمي، وتنتهي بالأيديولوجيا والمواقف المسبقة، وهي إشكالات لابد من التنبه لها ونحن بصدد بحث الظاهرة الإسلامية. ذلك أن كثيراً من المقولات الشائعة حول ما عرف بالصحوة الإسلامية تستصحب هذه المواقف المسبقة، دون أن تصرح بها غالباً، ودون أن تنتقدها أو تبرهن عليها في كل الأحيان تقريباً. ولكن الدراسة العلمية الحقيقية لهذه الظاهرة لابد من أن تطرح هذه الفرضيات جانباً إذا لم تستطع البرهنة عليها. ولهذا فإننا سنتبع في هذه الدراسة موقفاً نقدياً تجاه هذه الفرضيات والمسلمات، وسننبه لإشكالاتها كلما استدعى الأمر ذلك.

خلفية تاريخية ـ فكرية

ليست قضايا التجديد والبعث الديني بالأمر الطارئ على التجربة الإسلامية، لا تاريخياً ولا فكرياً؛ إذ تعتبر العقيدة الإسلامية البعث والتجديد والإحياء جزءاً أصيلاً من مسلماتها، بدءاً باعتبار الإسلام نفسه بعثاً للملة الحنيفية الإبراهيمية، وتجديداً لما اندرس منها بفعل الانحرافات التي اعترت الديانات السماوية السابقة، وانتهاءً بتأكيد النصوص الإسلامية المتكررة ضرورة حماية الدين من الاندثار والانحراف؛ وتشمل مقومات الحماية العلم والتعلم، والذكر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد، ومراجعة النفس، وكل ما من شأنه الحماية ضد الانحراف والنسيان، وتدارك ذلك متى ما وقع. تاريخياً، شهدت التجربة الإسلامية تحركاً مستمراً على كل الصعد لتنفيذ هذه المهمة. فقد قامت في الإسلام حركات ثقافية علمية، بدأت بجمع القرآن وتدوينه ثم إنشاء العلوم الإسلامية وتطويرها مثل الفقه والحديث وعلم الكلام واللغة والترجمة والنقل، إضافة إلى نشأة المذاهب الفقهية والكلامية والحركات الفكرية والروحية (الفلسفة والتصوف. . . إلخ). وسياسياً، قامت الحركات والمواجهات

والانتفاضات، بدءاً من حروب الردة، والثورة على عثمان بن عفان رضي الله عنه، وحركة الخوارج ثم ثورة الإمام الحسين وحركة المختار الثقفي الذي أنشأ أول دولة شيعية في العراق عام 66 للهجرة، وحركة عبدالله بن الزبير، وثورة عبدالرحمن بن الأشعث، وحركة الإمام زيد بن علي، وغيرها كثير. وتندرج ضمن هذا أيضاً الثورة العباسية، والثورات والانتفاضات التي تلتها وما أنشأته من دويلات بويهية وفاطمية وإسماعيلية وغيرها. لقد قامت كل هذه الحركات والانتفاضات بحجة محاربة الانحراف عن النموذج المثالي الذي سنّه الرسول ﷺ وخلفاؤه المرضيون عند سواد الأمة، واستعادة صفاء ذلك النموذج. ولا ننسى في هذا السياق الجهاد المستمر للدفاع عن الإسلام ضد أعدائه من الخارج وتوسيع رقعة دولته، أو صد الغزاة عن أرضه وإجلاء من نجحوا في اقتطاع جزء منها. إذاً ظاهرة البعث والتجديد وما ارتبط بها من دعاوى ليست جديدة ولم تظهر في هذا العصر فقط.

وقد ظل تاريخ الإسلام حتى عهد قريب يشهد دعوات متكررة ينصِّب القائمون عليها أنفسهم مدافعين عن الدين ضد كل خطر وانحراف، مع إدانة المجتمع أو الدولة بالانحراف الذي يحتاج إلى تقويم وإصلاح. واستمر هذا الأمر حتى فجر الحداثة، حين ظلت أنحاء دار الإسلام تشهد هبات إصلاحية تهدف إلى إصلاح ما انهدم من شأن الدين وبعث ما اندثر من أمره. ومن هذه الحركات حركة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في نجد (1703 ـ 1791) والحركة السنوسية في شمال أفريقيا (1878 ـ 1859) والمهدية في السودان (1881 ـ 1898) وحركة دان فوديو في نيجيريا (1754 ـ 1817) والدهلوية في الهند (1702 ـ 1762)، وغيرها في بقاع أخرى كثيرة من العالم الإسلامي. وقد سبقت هذه الحركات التي غلب عليها الطابع السياسي ولحقتها حركات أخرى كثيرة روحية واجتماعية، منها نشأة وانتشار الطرق الصوفية: الخلوتية والإدريسية والتجانية والسمانية والختمية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وعودة الروح إلى طرق صوفية قديمة شهدت انبعاثاً وسعة انتشار، مثل النقشبندية والشاذلية والقادرية وغيرها.

ولكن كل هذه الحركات التي سبقت الحداثة تمتاز بأنها حركات جعلت الهم الديني أساس عملها ولب أهدافها. ويشمل ذلك حتى الحركات التي اتخذت منحى سياسياً،

مثل السنوسية والمهدية والوهابية. ولم يكن من بين هموم هذه الحركات الاضطلاع بإصلاح اقتصادي أو سياسي أو اجتماعي، إلا بقدر ما يكون مثل هذا الإصلاح من مطالب الدين وتطبيقاً لقيمه أو تعاليمه. ولم يخطر ببال هؤلاء المصلحين أن هدف ثوراتهم كان إصلاح الوضع المعيشي للمسلمين، أو زيادة رفاهيتهم وما إلى ذلك من مطالب الدنيا، بل بالعكس كانت النظرة الغالبة هي أن التضحية بمتاع الدنيا الزائل يهون في سبيل إحقاق الحق وإحياء أمر الدين. وقد لخص الإمام محمد أحمد المهدي في السودان هذه الرؤية في مقولة مختصرة ومعبرة لأتباعه حين خاطبهم قائلاً: «جئتكم بخراب الدنيا وعمارة الآخرة»[14]. وهذا يعني أن المرجعية في الأمة الإسلامية كانت داخلية حتماً، ودينية إلى حد كبير؛ إذ كانت تسعى حركات الإصلاح إلى إصلاح شأن الأمة الديني والدنيوي من منظور إسلامي بحت. غير أن هذه الخاصية بدأت تتأثر بعد مواجهة الأمة مع الحداثة، والتي كانت في مبدئها مواجهة عسكرية مع القوى الأوربية الصاعدة. وشهدت هذه الفترة تحول الأمة الإسلامية تدريجياً من القوة العظمى المستقلة بشؤونها والمهيمنة على محيطها إلى مجرد قوة بين القوى الكبرى، ممثلة في الدولة العثمانية، وبدرجة أقل في مصر بقيادة محمد علي، وهي مكانة سرعان ما فقدت بانهيار الدولة العثمانية ثم وقوع أغلبية الدول الإسلامية الأخرى تحت نير الاستعمار تباعاً.

كان الاستعمار تجربة جديدة تماماً على الأمة الإسلامية التي واجهت قبل ذلك كثيراً من المحن والرزايا، بما في ذلك الاجتياح المغولي والصليبي وفقدان الأندلس والحروب والفتن والانهيار والتأكُّل لنظامها المثالي. ولكن أياً من تلك الانتكاسات لم تزعزع ثقة الأمة بنفسها كما زعزعتها فترة الهيمنة الأوربية. ففي أحلك فترات الطوفان المغولي أو الغزو الصليبي، أو في فترة المحنة التي أعقبت سقوط الأندلس، لم يُثَر قط سؤال: من كان على الحق؟ فالمغول لم يقدموا نظرة بديلة للكون والحياة، ولم يكن لهم زاد سوى العنف الأعمى. أما الصليبيون في فلسطين والأندلس فلم يقدموا شيئاً جديداً غاب عن المسلمين، أو نظرة لم يكن أمرها محسوماً في العقيدة الإسلامية، بينما لم يختلف نهجهم البربري كثيراً عن سابقيهم من المغول. ولهذا لم تواجه الأمة فتنة بسبب هذه المواجهات، ولم يكن يساورها شك في انتصارها الحتمي على الأعداء، وبالفعل جاء هذا النصر في الأغلب ساحقاً وكاملاً؛ عسكرياً وسياسياً وثقافياً وفكرياً وأخلاقياً.

ولهذا لم تثر قط قضية إعادة التفكير في تجارب الأمة وأفكارها وممارساتها بصورة جذرية، بل اقتصر الأمر على إعادة المقولة الثابتة: «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها».

ولكن شيئاً بدأ يتغير في القرون الثلاثة الأخيرة، وتغير معه وعي الأمة بنوعية التحديات التي أخذت تواجهها. وكان التركيز في بداية الأمر على التحديات العسكرية، حيث اتجه النظر إلى تحديث الجيوش وتسليحها وإعادة تنظيمها. ودخل في هذا الباب التدريب، والتزود بالعلوم الحديثة في مجالات الهندسة والطب وغيرهما. وتطور الأمر إلى التوسع في دراسة العلوم وإرسال البعثات إلى الغرب، وأدى هذا بدوره إلى اطلاع أوسع على ما ظن البعض أنه خلفيات التفوق الأوربي، ومن هنا بدأ البعض يعبر عن آراء مفادها أن الأمر لا يتعلق بالتفوق العسكري فقط. وما لبث الافتتان الأولي بالنموذج السياسي الغربي (رفاعة رافع الطهطاوي 1801ـ1873) أن تحول إلى تأملات عميقة في أسرار نجاحه (خيرالدين التونسي الذي توفي عام 1890)، ثم إلى تمثل أيديولوجياته في حركات فكرية وسياسية، بدءاً بالحركة القومية في تركيا ومن ثم في العالم العربي، ثم الحركات الدستورية في إيران والدولة العثمانية، فمحاولات الإصلاح في مصر وتونس وإيران والدولة العثمانية.

ولم يَطل العهد قبل أن يُطل عصر الثورات، بدءاً بثورة أحمد عرابي في مصر عام 1882 ثم انقلاب حركة الاتحاد والترقي في تركيا عام 1908، ثم "الثورة العربية الكبرى" عام 1916، ثم تلك السلسلة اللامتناهية من الانقلابات والثورات التي مازلنا نعيش ذيولها. وبدأ على المستوى الفكري أيضاً تثور تساؤلات متعددة الأبعاد، كان من أبرزها وأعمقها تلك التي طرحها جمال الدين الأفغاني (1839ـ1897) الذي كان يرى أن ضمور الفكر الفلسفي في الساحة الإسلامية هو سبب تأخر الأمة العلمي. وطرح الأفغاني أيضاً تساؤلات حول فهم الدين، والتي رددها بعض معاصريه وكثيرون بعده، وتركز معظمها حول ضرورة إعادة النظر في المفاهيم الدينية السائدة، والرجوع إلى أصل الإسلام الناصع كما عرفه السلف الصالح. وتضمنت هذه التساؤلات محاولات لاستيعاب الأفكار والمؤسسات الجديدة التي نالت إعجاب المفكرين المسلمين مثل الديمقراطية والبرلمان والمؤسسات الاقتصادية الحديثة وما إليها.

والملاحظ هو أن الهم المركزي لكل هذه الحركات الفكرية والإصلاحية والثورات والانقلابات والاضطرابات كان تحديداً محنة المسلمين الدنيوية؛ تخلفهم، وضعفهم، وفقرهم، وتراجعهم أمام الآخرين. . . إلخ. ويلخص هذا الهم عنوان كتاب الأمير شكيب أرسلان المشهور **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**[15] وقد شكل هذا التوجه في حد ذاته نقلة جوهرية في أهداف التوجهات الإصلاحية في العالم الإسلامي، ولعل أبرز نموذج لهذا التمايز الجوهري كان التباين الحاد بين أطروحات وتوجهات الحركة المهدية في السودان عام 1881، وثورة عرابي في مصر عام 1882؛ إذ انطلقت الحركتان في وقت واحد تقريباً وفي بلد واحد، ولكن الفارق بينهما كان كبيراً؛ فلا تكاد الحركة المهدية في أدبياتها وأطروحاتها تذكر هموم الدنيا، بينما لا تكاد الحركة العرابية تذكر شأن الدين. وقد كان هذا بدوره مؤشراً إلى العالم الجديد تماماً الذي قامت فيه الثورة العرابية، وهو عالم يختلف في جوانب مهمة في ملامحه ومرجعيته واهتماماته عن العالم التقليدي الذي عرفه مسلمو ما قبل الحداثة.

ولعل أبرز ما ميز هذا العالم الجديد كان الوعي بوجود عوالم وأبعاد ورؤى أخرى غير تلك التي عرفها الأسلاف، إضافةً إلى التأثر بهذه العوالم الجديدة، إن لم يكن التعاطف معها والتوق إلى أن يكون المسلمون جزءاً فاعلاً فيها. وهذا هو العالم الذي برزت فيه الحركات الإسلامية الحديثة وبدأت تأخذ شكلها في إطاره.

الحركات الإسلامية: النشأة

يمكن - إذا عدنا إلى نقاشنا الأول حول تعريف الحركات الإسلامية الحديثة - أن نقول إن أبرز السمات المميزة لهذه الحركات هي حداثتها. فهي حركات نشأت في كنف الحداثة واستجابة لتحدياتها. وهي أيضاً إسلامية بمعنى أنها اختارت استجابةً لتحديات الحداثة المرجعية الإسلامية، ولا تنطلق مثل غيرها من منطق الفعالية المجردة، ولا تستند إلى قيم وأيديولوجيات أخرى تتعارض مع هذه المرجعية، أو تعتمد مرجعية من خارجها. كانت هذه الحركات إذاً - وإلى حد كبير - وليدة هذا العالم الجديد الذي يعتبر الخروج عن الإطار الإسلامي التقليدي، وبمعنى آخر ثنائية " الحداثة - العلمنة "،

إحدى أبرز مزاياه. وكان لابد لهذه الحركات من أن تحمل ملامح هذا العالم الجديد، وتتشكل بشكله إلى حد كبير، كما سنرى. ويكاد يكون هناك ما يشبه الإجماع بين المحللين في هذا المجال في نسبة الحركات الإسلامية المعاصرة إلى الجهد الفكري والإصلاحي الذي بذله جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده (1849 - 1905)، حيث أبرزا السمات التي ستميز الحركات الإسلامية فيما بعد، وبخاصة تأثرها بالحداثة مع رفضها لها في آن معاً. بل إن بعض منتقدي الحركات الإسلامية الحديثة يرون أن النسبة إلى الأفغاني تتجاوز التراث الفكري إلى استخدام الأساليب التي ينكرونها على هذه الحركات. ووفق أحد هؤلاء المنتقدين، وهو كاتب إسرائيلي معروف، فإن الأفغاني سنّ للحركات الإسلامية سنّة انتهاج العنف، كما سن لها سنة المراوغة واستخدام التقية[16].

ولكن دعوى (أو تهمة) النسبة إلى الأفغاني تحتاج إلى شيء من التصحيح. فالصحيح أن الأفغاني كان أحد أبرز مصلحي القرن التاسع عشر، وكان شخصية فذة وملهمة جمعت بين العمق الفكري والمقدرات القيادية والوعي بالأخطار التي كانت تواجه الأمة الإسلامية والمتغيرات التي أحاطت بها[17]. وقد حاول أيضاً أن يوفق في أسلوبه بين المنهج الفكري التعليمي والنشاط السياسي المباشر، فكان عالماً سياسياً وسياسياً من أهل العلم[18]. ورغم أن الرجل كان نتاج البيئة الإسلامية التقليدية التي تشرب علومها، فإنه كان على وعي كبير بحقول الفكر الإسلامي التقليدي التي كانت تمثل فيه عنصر القوة والقدرة على مواجهة تحدي الغرب، مثل الفكر الفلسفي والفكر الاجتماعي (ابن خلدون)، كما كان منفتحاً على التعلم من الخارج.

وقد أثر الأفغاني مباشرة بفكره في جيل كامل من المسلمين، وكان له نفوذ وتأثير في مختلف حواضر العالم الإسلامي التي طاف بها، بدءاً من إيران ومروراً بأفغانستان فالهند فمصر ثم إسطنبول التي توفي فيها. وكان له تأثير أوسع عبر مجلة **العروة الوثقى** التي أصدرها وتلميذه محمد عبده في باريس لعام وبعض عام بدءاً من عام 1884. ورغم أن الرجلين أعلنا في المجلة عن إنشاء تنظيم إسلامي عالمي بالاسم نفسه وهو "العروة الوثقى"، فإنه يبدو أن ذلك التنظيم كان أمنية أكثر منه واقعاً. ولكن تأثير المجلة كان كبيراً لدرجة أنها ألهمت أجيالاً لاحقة وحركها ما فاضت به من أفكار، كما ورد في مذكرات كثيرين ومن أبرزهم الشيخ محمد رشيد رضا (1865 - 1935)، تلميذ

محمد عبده. وقد كان للأفغاني كذلك تأثير كبير عبر تلامذته مثل محمد عبده، الذي أثر بدوره في جيل كامل من المفكرين والمثقفين في مصر وبلاد الشام، وساهم في إصلاح مؤسسات التعليم مثل الأزهر ومؤسسات الدولة مثل المحاكم. وانتشر هذا التأثير عبر محمد رشيد رضا ومجلته **المنار** التي بلغ تأثيرها أقاصي العالم الإسلامي من المغرب إلى إندونيسيا. ولاشك في أن الجو العام الذي خلقته هذه المدرسة الفكرية، وهمومها ومبادئها الأساسية: مقاومة الاستعمار، واستعادة مجد الأمة، وإرساء أسس الشورى وإصلاح الحكم، والإصلاح الديني وتجديد الدين، شكلت كلها الأسس التي قامت عليها الحركات الإسلامية الحديثة.

وقد حرص الأفغاني على تمييز موقفه الفكري والسياسي عن التيارات الفكرية والسياسية الأخرى، وبخاصة تلك التي سعت إلى مهادنة الغرب وقبول هيمنته السياسية، أو تلك التي سعت إلى التخلي عن بعض التعاليم الإسلامية أو تطويعها لـ "ملاءمة" الحداثة. فقد شن هجوماً عنيفاً على مدرسة "الحداثة" التي روج لها المصلح الهندي أحمد خان، وانتقد سياسة مصر في ممالأة الإنجليز وهاجم شاه إيران نصر الدين لتقديمه تنازلات للشركات البريطانية، بل حرض على قتله. ودعا كذلك إلى التمسك بالدين وإحيائه بالعودة إلى أصوله ومنابعه النقية. وتعتبر هذه المبادئ والتوجهات التي سار عليها من بعده تلاميذه عبده ورضا من أبرز الملامح التي ميزت فكر الحركات الإسلامية الحديثة وتوجهها. وقد أكد نظرية الاستمرارية هذه الفهم الذاتي لقادة الحركة الإسلامية أنفسهم؛ فالإمام حسن البنا كان على صلة بالشيخ محمد رشيد رضا ولم يخف تأثره به. بل إنه كان ينوي أن يتوج الوراثة النظرية لرضا ومدرسته بوراثة عملية، حيث إنه تصدى بعد وفاة رضا لإحياء مجلة **المنار** وتولى تحريرها ونشرها، وهي محاولة لم يكتب لها التوفيق[19].

ولكن هذه الدلائل على الاستمرارية يجب ألا تجعلنا نغفل عوامل الجدة والمفارقة في الحركة التي أنشأها حسن البنا في الإسماعيلية عام 1928. فقد نشأت تلك الحركة ومحمد رشيد رضا حي يرزق، وكانت العوامل التي أدت إلى إنشائها عوامل مباشرة، انطلقت من رؤية معينة للأزمة، وشعور بأن المؤسسات الإسلامية القائمة، بما فيها

مجلة **المنار** ومدرستها، لم تعد قادرة على التصدي لهذه الأزمة. فقد انفعل البنا - كما ذكر - بما رآه في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى في مصر من تيار جارف لتأثير الغرب الفكري والثقافي والسلوكي والأخلاقي، ودفعه الشعور بالخطر إلى التحرك لاستنفار العلماء ورجال المؤسسة الدينية، بهدف التصدي لتيار الفساد والانحلال هذا. إلا أن ردة فعلهم كانت مخيبة للآمال، مما دفعه إلى أن يتخذ مبادرات شخصية وفردية لمواجهة المشكلة، كان أبرزها ممارسة الوعظ الديني في المقاهي والطرقات العامة. وفي الإسماعيلية سرعان ما واجهته إشكالية نتجت عن هذا السلوك، وهي ماذا يفعل بمن يستجيبون لدعوته؟ وقد جاءت الإجابة أيضاً عفوية، بدءاً من الاستجابة لطلب بعض العمال هناك أن يساعدهم على تعلم شؤون الدين وممارسة الشعائر[20]. وهكذا بدأت تلك النواة الصغيرة وكبرت من هموم تعليم الصلاة والوضوء واتخاذ مسجد، إلى التصدي لقضايا أوسع، ثم إلى التوسع في العضوية وإنشاء الفروع حتى عمت كل البلاد، وبلغت العضوية عشرات، بل مئات الآلاف.

لقد كانت المؤثرات المحلية والظرفية نفسها هي العامل الحاسم في نشأة الجماعة الإسلامية في الهند على يد أبي الأعلى المودودي عام 1941. فقد كان المودودي كذلك شاباً ذا تعليم ديني تقليدي، تصدى مثل البنا مبكراً للقضايا العامة في إطار هموم المسلمين في الهند، وذلك عبر اشتغاله بالصحافة. وقد كانت تلك الهموم هموماً سياسية في الأساس، تتعلق بموقع المسلمين في الهند، بخلاف ما كانت عليه الحال في مصر حيث كان الهم الاجتماعي هو المهيمن على فكر البنا. وقد بدأت مساهمة المودودي تقليدية، حيث تصدى للدفاع عن الإسلام ضد شبهات متقصيه من الهندوس. ولكنه سرعان ما اتجه بالنقد إلى توجهات قيادات العمل الإسلامي في الهند، بداية بانتقاد دعوة المؤتمر القومي الهندي إلى دولة علمانية ديمقراطية توحد بين المسلمين والهندوس، مؤكداً أن هذه الدولة لن تكون علمانية حقيقية، لأنها ستميل إلى الأغلبية الهندوسية، وهي على كل مرفوضة لأنها تلزم المسلمين بخدمة الدولة القومية ومبادئها لا الإسلام وعقيدته[21]. ومن هنا يكون المودودي متفقاً مع الدعوة التي أطلقها الشاعر العلامة محمد إقبال وحملتها فيما بعد الرابطة الإسلامية، وهي إقامة وطن

قومي منفصل للمسلمين. ولكن المودودي ادخر نقده الأشد لهذه الحركة القومية، وهو النقد الذي وجهه في محاضرته الشهيرة في جامعة عليكرة عام 1940، بعنوان «منهاج الانقلاب الإسلامي» (كما هي الترجمة العربية، والأصح هو منهاج الثورة الإسلامية) التي لخص فيها الموجهات الأساسية لفكره[22]. وبحسب هذه الرؤية فإن دعوة الرابطة الإسلامية لإنشاء وطن قومي للمسلمين في الهند تناقض تعاليم الإسلام، ولا يمكن أن تفضي إلى إقامة دولة إسلامية على المدى الطويل، كما يزعم أنصارها. والسبب هو أن الدعوة القومية تناقض الدعوة الإسلامية تناقضاً جوهرياً، ولا يمكن أن يكون انتهاجها خطوة نحو الإسلام، بل هي هرولة في الاتجاه المعاكس؛ فمبادئ الجامعة القومية تقوم على التجمع من أجل مصالح فئة محددة، تستأثر بخيرات الدنيا دون غيرها، بينما دولة الإسلام هي دولة الفكرة، وجامعته هي جامعة العقيدة[23]. ويتمثل الحل عند المودودي في أن آخر هذه الأمة لن يصلح إلا بما صلح به أولها، وأن النهج الذي اتبعه النبي محمد عليه الصلاة والسلام كان نهج بناء الأمة أولاً، ثم الدولة ثانياً. والطريق إلى هذا يتم عبر نواة طليعية من المؤمنين بالدعوة الإسلامية، تتولى جمع الناس حولها والثبات على أصولها بغير مهادنة على ما يواجهون في ذلك من الصعاب والعداوة، إلى أن تنتصر الفكرة، وتثبت الجماعة بانتصارها على المحن جدارتها بحمل الراية. ومع انتصار الأمة على المصاعب والأعداء، تولد الجماعة ودولتها التي تكون الحاكمية فيها لله وحده عبر امتثال الشريعة[24]. ويسمي المودودي النموذج السياسي لهذه الدولة "الديمقراطية الإلهية" (Theodemocracy)[25]، إشارة إلى أن الحكم فيها شورى بين الناس، ولكن المرجعية النهائية فيها هي حكم الله وشريعة الإسلام.

لقد توسعت الحركتان اللتان أنشأهما البنا والمودودي وانتشرتا وأصبح لهما شأن في بلاد المنشأ وخارجها. فأصبحت حركة الإخوان المسلمين من أقوى الحركات السياسية في مصر، حتى قال عنها بعض المعلقين إنها ربما كانت الحركة الجماهيرية الحقيقية الوحيدة هناك[26]. وقد تعرضت الحركة لصراعات مع القوى السياسية وصراعات مع السلطة أدت إلى حلها مرتين عام 1948 وعام 1955، ولكنها ماتزال، بعد سنوات من القمع ورغم عدم الاعتراف الرسمي بها، من أقوى الحركات السياسية في مصر، إن لم تكن أقواها على الإطلاق.

أما الجماعة الإسلامية في الهند فقد كسبت أيضاً سنداً شعبياً، وإن كانت اتخذت نهجاً صفوياً (نخبوياً) يخالف إلى حد ما النهج الجماهيري لحركة الإخوان المسلمين. وقد تعمدت الحركة أن تتخذ خطاباً صفوياً وأن تحد من عضويتها، ولكنها مع ذلك أثبتت لنفسها وجوداً فاعلاً في دول شبه القارة الهندية (الهند وباكستان وبنجلاديش) إضافة إلى دول المهجر. ولكن النفوذ الفكري للحركة ومنشئها المودودي توسع وامتد ليشمل العالم الإسلامي بأكمله. ووفق أحد المحللين فإن المودودي ربما يكون أحد أوسع الكتّاب المسلمين انتشاراً في العالم[27]. وقد وصل تأثير فكر المودودي إلى قلب حركة الإخوان المسلمين وعبرها إلى العالم العربي عن طريق كتابات سيد قطب الذي استقى جزءاً مهماً من أفكاره من المودودي، وبخاصة مفهوم جاهلية المجتمع ودور الصفوة في إرساء أسس المجتمع الإسلامي.

تعددت الاجتهادات في أسباب الانتشار الواسع الذي لقيته هذه الحركات في المجتمعات الإسلامية، وبخاصة بعد ما عرف بـ"الصحوة الإسلامية" في السبعينيات والثمانينيات. وقد رأى بعض المحللين في هذا النجاح ثمار الطفرة النفطية وآثارها[28]، بينما جمع آخرون إلى هذا السبب الشعور بالاعتزاز الذي واكب الطفرة بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973، مقروناً بالشعور بالخيبة من فشل الحكومات والأيديولوجيات العلمانية، إضافة إلى أزمة الهوية والشعور بالدونية تجاه الغرب[29]. وعلل آخرون هذا التطور بالرجوع إلى أزمات أخرى، بدءاً من الأزمة الاقتصادية العالمية والكساد الذي ضرب العالم عام 1929، ومروراً بالأزمات الاقتصادية والسياسية التي ضربت العالم الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات[30]. وقد واكب هذه الأزمات حدة الصراع الطبقي وعجز المعارضة العلمانية وإفلاسها. ويضيف غيرهم الرأي بأن هذه الحركات هي رد فعل دفاعي في المجتمعات الإسلامية التي دهمتها الحداثة وهددتها بالتفكك والانهيار[31]. وثمة تفسيرات مماثلة تُرجع صعود الحركات الإسلامية إلى طبيعة الدين الإسلامي نفسه، وعدم قابليته للعقلنة والعلمنة. ويضيف بعض هؤلاء أن الحداثة عززت مركز الإسلام النصي (مقابل الشعبي) بدلاً من أن تؤدي إلى انحدار نفوذه كما حدث للمسيحية[32]. ومن التحليلات التي تسير في هذا الخط تلك المقولات التي تُرجع صعود الأصولية إلى فشل المفاهيم التقليدية، إضافة

إلى بدائلها الحداثية (محمد عبده وعلي عبدالرازق وطه حسين. . . إلخ)، في كسب الجماهير[33].

ما يجمع بين غالبية هذه التفسيرات هو منطق الأزمة الذي يرى في صعود الحركات الإسلامية عرَضاً من أعراض أزمات طاحنة ألقت بثقلها على ديار الإسلام. وهذا بدوره تفسير يقوم على فكرة مسبقة تستبطن المنظور الذي يرى أن العلمنة وأفول أثر الدين هما التطور الطبيعي في المجتمعات المعاصرة، مما يعني أن سير المجتمعات الإسلامية في الاتجاه المعاكس هو حالة مرضية تحتاج إلى البحث في العلل والجراثيم التي سببتها. وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء المحللين يوجهون النقد لنظرية التحديث وافتراضاتها الغربية القاصرة، ويؤكدون بعض مقولات مدارس ما بعد الحداثة التي تنتقد نظرية الحداثة حتى في مجالها الغربي[34]، فإن هذا لا يمنعهم في الغالب من الاستمرار في تفسير الظاهرة الإسلامية بوصفها ظاهرة شاذة تحتاج إلى التشخيص والعلاج معاً.

تنتهج التفسيرات الغالبة في تحليلها وتشخيصها للظاهرة الإسلامية إذاً منهج التفسير الاجتماعي للعلمانية، ولكن بالمقلوب. فكما يحاول الافتراض العلماني تفسير أفول نجم الدين في المجتمعات الغربية باعتباره نتيجة طبيعية للتحديث والعقلنة والاستنارة، فإن المنظرين لظهور الحركات الإسلامية يتساءلون عن الأسباب التي جعلت هذا التطور الطبيعي يتخلف عن الظهور في العالم الإسلامي. وقد أثارت هذه الرؤية بدورها تساؤلات محللين آخرين، رأوا أن من الضرورة أن ينظر إلى الظاهرة الإسلامية في إطارها الطبيعي، باعتبارها امتداداً طبيعياً لحركات الإصلاح والتجديد في الإسلام[35].
ويرى آخرون أن هذا النهج التشخيصي الذي يستصحب فرض العلمنة ضمناً هو نهج مغلوط من أساسه، لكونه يتناول القضية بالمقلوب، فالسؤال الذي يجب أن يطرح هو ليس: لماذا نشأت الحركات الداعية للتمسك بالإسلام وازدهرت؟ وإنما هو: لماذا فشلت الجهود والضغوط الرامية إلى خلخلة التمسك بالمبادئ الإسلامية في المجتمعات المعنية؟ والإجابة هي أن أولئك الذين أرادوا تقديم بدائل للإسلام لم يقدموا للمسلمين حججاً مقنعة تصدهم عن دينهم ولا إغراء فاتناً يصرفهم عنه ابتغاء منفعة عاجلة. وبخلاف

ما يروج له البعض من أن بدائل الإسلام هي العقلانية والاستنارة، فإن راية العقلانية لم تسقط مطلقاً في الإسلام، بينما ظل العقل الإنساني يسفه كل البدائل التي قدمت نفسها لتحل محله منذ أن كشف أبو حامد الغزالي تهافت مقولات الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ولاعقلانيتها. وقد لجأ خصوم الإسلام في الداخل والخارج، بعد أن أعوزتهم وسائل الإغراء أو الإقناع، إلى العنف والقهر. ولما تغلبت الجماهير الإسلامية على العنف والقهر عاد الإسلام ليتمسك بموقعه الطبيعي في قيادة المجتمعات[36].

وينتقد آخرون هذه الآراء التي تزعم بأن العودة إلى الإسلام هي عودة إلى ما هو طبيعي، ويرون في هذا اختلاقاً أيديولوجياً فحسب؛ فالمفاهيم التي تروج لها الحركات الإسلامية ليست مفاهيم أصيلة في الإسلام، بل هي مفاهيم مبتدعة، بدءاً من تعبير الدولة الإسلامية الذي لم يظهر إلا في القرن العشرين، وانتهاء بالأحزاب وتنظيماتها المبتدعة وأيديولوجياتها المستحدثة، وما قامت به تلك الحركات من اختراع فكرة عهد ذهبي لهذه الدولة الإسلامية هو محض تركيب أيديولوجي. ويضيف أصحاب هذه الرؤية أن كون قيادات الحركات الإسلامية في أغلبها من القطاع الحديث المتأثر بالغرب وليست من العلماء والمشايخ، وكون أتباعها مايزالون أقلية، إضافةً إلى انتهاج تلك الحركات العنف لتمرير برامجها يؤكد أن ما أتت به هو بدعة جديدة وليس اتجاهاً طبيعياً أو أصيلاً في المجتمع كما تدعي[37].

يرى محللون آخرون أن إشكال الحركات الإسلامية ينعكس في إخفاقها في تحقيق أهدافها، وهو إشكال يشير بدوره إلى خلل بيِّن في فكر هذه الحركات واستراتيجيتها وبنيتها التنظيمية. فحركة الإخوان المسلمين التي نشأت قبل ثلاثة أرباع القرن ماتزال بعيدة عن تحقيق حلمها بإقامة دولة إسلامية في مصر، أو حتى تثبيت وجودها على الساحة السياسية. وبالمثل فإن الحركات الإسلامية قد فشلت في كل بلدان العالم الإسلامي تقريباً في الوصول إلى السلطة[38]. وفي المرات القليلة التي اقتربت فيها جهات إسلامية من السلطة إما مباشرة وإما بتحالف مع قوى أخرى، كما كانت الحال في إيران وأفغانستان والسودان واليمن وماليزيا والكويت والجزائر، فإن حاصل هذا الاقتراب كان تعميق الأزمة في تلك البلدان لا تجاوزها. ويرى بعض هؤلاء المحللين أن

الأزمة أعمق من هذا، وهي كامنة في البنية الداخلية الفكرية والتنظيمية لهذه الحركات، لكونها حركات ذات طبيعة احتجاجية تنشأ في جو الحقد والكراهية وتنتشر في هذا الجو، وتجسد تناقضات كثيرة، عندما نجدها مثلاً تظهر الاعتداد بالإسلام وتدعي أنه هو الحل لكل المشكلات وأنه النظام المتفوق على كل منافسيه، ولكنها في الوقت نفسه تجسد الخوف من ضياع الإسلام والفزع من الآخر. وتدعي هذه الحركات محاربة الغرب والحداثة ولكنها تتمثل بعض جوانب الحداثة في فكرها وسلوكها، ويظهر تأثير الغرب في كل ممارساتها. وكما يقول أصحاب هذا الرأي، لقد جسدت هذه الحركات عملياً إفلاس الاتجاه الذي تمثله، وضحالة الفكر الذي قام عليه هذا الاتجاه، وانعدام البرامج والحلول العصرية لمشكلات الناس. فهي لهذا لا تزيد على أنها طوائف جديدة تلتجئ إلى مغارات التراث وكهوفه هرباً من عالم الحداثة الذي تراه بكامله رجساً من عمل الشيطان. وهي على كل حال تتعلق بهدف مستحيل التحقق ويمثل في حد ذاته تناقضاً؛ إذ تجعل هذه الحركات هدفها إقامة الدولة الإسلامية التي دونها لا يكون المجتمع فاضلاً، ولكنها في الوقت نفسه تقول إن الدولة الإسلامية لن تتحقق إلا بوجود المجتمع الفاضل، فنحن هنا أمام دوران في حلقة مفرغة، بحثاً عن المجتمع الفاضل الذي دونه لن تكون دولة فاضلة، والعكس بالعكس[39].

يتمثل الإشكال في هذه التحليلات في أنها تخلط خلطاً كبيراً بين إدانة فكر الحركات الإسلامية وممارستها (وهو حق مشروع لمن شاء) وبين الحكم بأنها فشلت وآلت إلى الاندثار؛ إذ ظلت الأحكام باندثار الحركات الإسلامية تصدر بانتظام منذ الأربعينيات من القرن الماضي. فعلى سبيل المثال نجد مقولة أوليفر روي عن الإفلاس الفكري لحركات الإصلاح الإسلامي أقرب إلى تكرار حرفي لحكم هاملتون جيب على حركات الإصلاح الإسلامي في الأربعينيات، وأحكام مالكولم كير المشابهة في الستينيات[40]. وبعد كل مرة يصدر فيها حكم كهذا بنهاية الإسلام السياسي وسيادة العلمانية، تظهر أحداث جسام تبين العكس. فمثلاً، أصدر أحد كبار المنظرين الأمريكيين عام 1983 كتاباً أكد فيه أن الجزائر هي البلد الإسلامي الوحيد الذي تجاوز مرحلة هيمنة الشريعة الإسلامية ودخل مرحلة العلمانية الكاملة بغير رجعة، بخلاف كل الدول الإسلامية الأخرى، مما يجعلنا نرى في الجزائر – حسب زعم هذا الكاتب – مستقبل الدول

الإسلامية الأخرى![41] ولهذا تواجه مثل هؤلاء المحللين مفاجآت عند كل منعطف حين يكتشفون تزايد نفوذ هذه الحركات. فالأحزاب الإسلامية - مهما كانت عيوبها ونقائصها وهي كثيرة - تحتل اليوم موقع حركة المعارضة الأقوى في معظم بلدان العالم الإسلامي، رغم أنها محظورة، كما هي الحال في مصر وتونس، أو تواجه عداءً سافراً من الدولة كما هي الحال في تركيا. وحين تحقق هذه الأحزاب نتائج باهرة في الانتخابات وتفشل الأحزاب المدعومة من الدولة رغم الضغوط والمناورات والتحايل والموارد غير المحدودة التي تضعها الدولة تحت تصرفها، فإن الحديث عن الفشل والإفلاس يجب أن يوجه إلى هؤلاء الخاسرين، لا إلى الحركات الإسلامية. ويمكن أن يقال إن الإشكال عند خصوم الحركات الإسلامية (وربما عند هذه الحركات نفسها) ليس هو أنها اندثرت أو في طريقها إلى الاندثار، بل هو أنها تزداد قوة رغم الهجمة الدولية والمحلية ضدها.

من جهة أخرى فإن فشل كثير من الحركات الإسلامية هو في حقيقته تعبير آخر عن نجاحها. ففي مصر والجزائر وكثير من الدول الإسلامية، نجد أن فكر الحركات الإسلامية صار هو المهيمن اجتماعياً، إلى درجة أن الأحداث أخذت تتجاوزها. فعلى سبيل المثال، إن قرارات تطبيق الشريعة في باكستان عام 1977 والسودان عام 1983 ونيجيريا عام 2000، وقبل ذلك قرار تضمين الشريعة مصدراً أساسياً للتشريع في الدستور المصري، تمت كلها في غيبة الحركات الإسلامية الحديثة، وأحياناً في ظل معارضة منها كما كان الأمر في باكستان، أو في ظل حيرة وارتباك إزاءها، كما كانت الحال في السودان في الثمانينيات وفي نيجيريا اليوم. وقد أصبح لبس "الزي الإسلامي" مثلاً والتزام الشعائر الدينية ظاهرة جماهيرية تتجاوز بمدى بعيد عضوية الحركة الإسلامية ودائرة تأثيرها المباشر. بل إن جماعات إسلامية عديدة نشأت وأخذت تزايد على الحركات الإسلامية المعروفة وتتهمها بالتهاون في أمر الإسلام. وفي كثير من الأحيان نجد المشاعر والمطالب الإسلامية تتفجر أحياناً في شكل انتفاضات تتجاوز الحركات الإسلامية نفسها، كما هي حال تطبيق الشريعة الإسلامية في نيجيريا مؤخراً، والتي فاجأت الحركات الإسلامية هناك قبل غيرها. إذاً مازالت الحركات الإسلامية من أكثر القوى الفاعلة على الساحة السياسية، وهو الأمر الذي يفرض

دراستها وتحليل تأثيرها المستمر في الساحة السياسية، والتساؤل حول طبيعية هذا الأثر، وإن كان يجنح إلى أن يكون عامل استقرار أو العكس.

الأفكار والبرامج والأهداف

لقد كانت ظروف نشأة الحركات الإسلامية وملابساتها العامل الحاسم في تحديد أهدافها وتشكيل زادها الفكري، وتتراوح التحليلات هنا أيضاً بحسب منطق المحلل وفهمه للدوافع وظروف النشأة. فالذين يقولون إن هذه الحركات كانت نتاجاً طبيعياً للتحديث الجزئي والعلمنة غير الناضجة، يرون أن فكرها يعبر عن اضطراب منشئها وبؤس واقعها فهي تعكس "فكر الفقر وفقر الفكر" بحسب أحد منتقديها البارزين. وهي تعكس كذلك مظالم وإحباطات الطبقات التي تجاوزتها الحداثة وهمشها الصراع الطبقي بحسب آخرين. ويرى بعض هؤلاء أن هذه الحركات ظاهرة حديثة، وأن انتساب اجتهادها إلى تراث إسلامي مزعوم هو من باب اختراع التراث، ولا يمثل سوى بدعة أخرى من بدع هذه الحركات المحدثة التي تواجه وتحارب التراث الإسلامي المتجسد في تجمعات الإسلام اليوم، ولا تعبر سوى عن أقلية تسعى لفرض رؤية جديدة على المجتمعات المسلمة المعاصرة. ووفق هذا التحليل تتلخص مطالب الحركات الأصولية وفكرها في الآتي:

1. الدعوة إلى استعادة نفوذ الإسلام وسلطته في العالم.
2. أن هذا الأمر لن يتحقق إلا بالعودة إلى الإسلام الصحيح الذي تخلى عنه مسلمو هذا الزمان، وهي عودة يجب أن تكون شاملة، وأن تُخضع كل نواحي حياة المسلمين، بدءاً من السياسة وانتهاءً بالأمور الشخصية، إلى سلطة الشريعة الإسلامية.
3. أن استعادة سلطة الشريعة غير ممكنة دون إقامة دولة إسلامية حقيقية، الحاكمية فيها لله وحده.
4. مهمة استعادة سلطة الإسلام هي مهمة مقدسة يجوز في سبيلها انتهاج كل وسيلة، بما في ذلك العنف والخداع[42].

يرى محللون آخرون في ظهور الحركات الإسلامية استعادة لنفوذ توجهات إسلامية تاريخية معينة، وهي تحديداً الاتجاه الحنبلي الذي جسدته أفكار ابن تيمية واستعادته الحركة الوهابية في القرن الثامن عشر. ويتميز هذا الفكر، حسب هذا التحليل، بأنه بدوي تبسيطي، وهذا بدوره يفسر كون الدول الأساسية التي دعمت الصحوة الإسلامية في السبعينيات كانت ليبيا والمملكة العربية السعودية، وهي الدول نفسها التي كانت مسرحاً لثورات حنبلية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (السنوسية في الأولى والوهابية في الثانية)[43]. وقد كانت هذه الدول مسرحاً لهذه الانتفاضات تحديداً لأنها مناطق صحراوية هامشية ظلت على حياتها البدوية، مما أعطاها قابلية لهيمنة الفكر الحنبلي. ويعترف أصحاب هذه النظرة بتناقضها مع واقع أن الحركات الإسلامية الحديثة انطلقت من مصر وباكستان، وهما دولتان حضريتان تعتبران مهداً لأقدم الحضارات في العالم، ولكنهم يسعون لتجاوز هذا التناقض بالقول إن المملكة العربية السعودية وليبيا استخدمتا العقول الباكستانية والمصرية لتزويد حملتهما بالبعد الفكري الذي احتاجتا إليه، وبخاصة أنهما أصبحتا ملاذاً للإخوان المسلمين المطاردين من مصر وللمهاجرين من باكستان، كما أنهما أقامتا علاقات مباشرة مع قيادات هذه الحركات الإسلامية[44].

تتضافر هذه الإشكالات المتعلقة بالتوجه البدوي للحركات الإسلامية المعاصرة مع تحليلات أخرى، بعضها لمفكرين عرب، تربط بين صعود المد الإسلامي المعاصر واستمرار النفوذ البدوي والريفي في العالم الإسلامي بل تزايده. ويرى هؤلاء أن من مظاهر هذا النفوذ تريبف المدن العربية بزحف فقراء الريف إليها، وهذا بدوره انعكس في حركات سياسية جسدت هذا التوجه الريفي أو البدوي، ومنها الحركات الإسلامية التي تعتبر بالتالي تجسيداً لفكر متخلف ومطالب لا تتفق مع العصر[45]. في هذا الإطار ثمة ملاحظة مهمة أوردها طارق البشري، تذكر بأن حركات الإصلاح الإسلامي في فترة فجر الحداثة انطلقت من الهامش في العالم الإسلامي (الوهابية في المملكة العربية السعودية والمهدية في السودان والدهلوية في الهند والسنوسية في ليبيا... إلخ)[46]، وقد اجتمعت هذه الحركات على الدعوة إلى التجديد والإصلاح وفتح باب الاجتهاد. ويعود السبب في ظهور هذه الحركات في الهامش إلى أن المناطق المركزية في العالم

الإسلامي كانت «عصية على التجديد والتغيير لاستتباب المؤسسات التقليدية وعظم النفوذ المحافظ لهذه المؤسسات، واتصالها جميعاً بهيئات الحكم والسلطان»[47]. وعندما جاء الإصلاح في المركز جاء من داخل مؤسسات السلطة، وركز همومه في شؤون الدفاع والتعليم والاقتصاد، وأوجد مؤسسات موازية للمؤسسات التقليدية خلقت ازدواجية بين الحديث والأصيل مازلنا نواجه ذيولها. وقد واجهت حركة الإصلاح الإسلامي التي نشأت في القلب - وقادها أمثال الأفغاني - هذا الواقع الذي هيمنت عليه المساعي الإصلاحية الجزئية التي فشلت في دفع الاستعمار. ونشأ خلاف بين المصلحين عبر عنه الخلاف الذي اندلع بين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، حيث كان الأول يرى أن الأولوية يجب أن تكون لإنشاء حركة سياسية تقاوم الاستعمار، بينما كان الأخير يرى أن أزمة المجتمع الإسلامي داخلية تجب معالجتها بالتربية والإصلاح الديني[48].

إن الحديث عن الحركات الإسلامية الحديثة باعتبارها بعثاً للفكر الحنبلي يلقي الضوء على زاوية أخرى مهمة عالجها بعض المحللين، وهي محاولة ربط الحركات الإسلامية الحديثة بتاريخ الإصلاح الإسلامي عبر القرون. يميز جون فول مثلاً بين اتجاهين من الفكر الإصلاحي الإسلامي؛ اتجاه يعتمد مركزية النص، وآخر يستند إلى محورية الشخصية الملهمة بوصفها مرجعية للسلطة المقدسة. ويمثل الاتجاه الأول المدارس السنية التقليدية عموماً، إضافة إلى الخوارج، بينما يمثل الثاني المدارس الشيعية والصوفية. وفي الفترات الأخيرة تمكن الإشارة إلى الحركة الوهابية باعتبار أنها تمثل التوجه الأول، بينما تمثل المهدية وحركات التجديد الصوفي التوجه الثاني[49]. وهذا التقسيم مهم، لأن منظري العلمانية يرون أن التحول من محورية القيادة الملهمة في المسيحية الكاثوليكية (مثل البابا المعصوم والقديسين والأولياء ووساطة العذراء. . . إلخ) إلى اعتماد سلطة النص فقط في البروتستانتية هو الذي مهد للعلمنة[50]. وبحسب ماكس فيبر فإن هذا التوجه سلب الروح من العالم، وجعله خواءً من أي روحانية متجسدة، مما مهد الطريق إلى التصرف وكأن العالم الروحي غير موجود[51].

وعلى الرغم من استمرار الاعتماد على دور الشخصية الملهمة في الحركات الإسلامية الحديثة بدرجات متفاوتة وعلى وجه الخصوص في حالة حسن البنا وحركة

الإخوان المسلمين وآية الله الخميني في إيران، فإن الطابع الغالب على حركات الإسلام الحديث هو التركيز على محورية النص والعودة إلى الأصول. ويعتبر بعض المحللين أن الظاهرة الإسلامية الحديثة ترجع أساساً إلى "موضعة الوعي الإسلامي"، أي إلى ابتداع مقاييس موضوعية تقاس بها درجة الالتزام الإسلامي. ونشأت هذه المقاييس من انتشار التعليم والكتاب المطبوع وأدوات الاتصال الجماهيري. وأدت هذه كلها إلى تراجع دور الوسيط الديني، سواء أكان من العلماء أم من رجال الطرق الصوفية أم من السلطة الحاكمة. بل إن نشأة الحركة الإسلامية من هذا المنطلق تعتبر في حد ذاتها إيذاناً بانهيار سلطة العلماء والدولة معاً، حيث إن زعماء هذه الحركات كانوا في الغالب من خارج دائرة العلماء التقليديين، إضافة إلى تحديهم سلطة الدولة[52].

يفسر ذلك توجهات هذه الحركات ومطالبها التي تتمحور في المطالبة بإرساء سلطة الشريعة، وميلها إلى أن تتحدى في وقت واحد السلطات الحاكمة والتقاليد الاجتماعية السائدة التي توصف بأنها بدع وخرافات أو انحراف عن صحيح الدين. وتطالب الحركات الإسلامية حكوماتها بتطبيق الشريعة الإسلامية بدلاً من النظم العلمانية التي تبنتها هذه الدول من مصادر غير إسلامية، وتدعو إلى الوحدة الإسلامية مقابل التجزئة، وإلى الاستقلال عن النفوذ الأجنبي بدل التبعية. أما اجتماعياً فإن هذه الحركات توجه نقدها الأشد للعادات المستحدثة الناتجة عن التأثر بالغرب في الملبس وعلاقات الجنسين والفنون والآداب... إلخ، وتدعو إلى استخدام سلطة الدولة لإيقاف هذا الاتجاه. وعلى صعيد العلاقات الدولية تعتبر دعوة الوحدة الإسلامية محوراً أساسياً، إضافة إلى محاربة الاستعمار والنفوذ الأجنبي والصهيونية ونصرة الدول والأقليات الإسلامية المستهدفة من أعداء أقوياء.

نلحظ أن ثمة تبايناً في الأولويات والتركيز بين حركة وأخرى. فحركة الإخوان المسلمين مثلاً نشأت أساساً من وعي مؤسسها بانجراف قطاعات واسعة من الناس بعيداً عن الإسلام، إما بوعي كما هي حال الطبقات المترفة المتأثرة بالغرب، وإما بغير وعي كما هي حال الغالبية التي كان ينقصها التعليم والوعي. وتنبه مؤسس الحركة أيضاً مبكراً للنفوذ الاستعماري البريطاني السياسي والعسكري والاقتصادي وجعل محاربته من أولوياته. وأدت أولويات أسلمة المجتمع ومحاربة الاستعمار بدورها إلى التركيز

في دور الدولة ومن ثم العمل السياسي، وكان لقضية فلسطين دور حاسم في توجه الحركة، وبخاصة في مجال التعبئة السياسية والدخول في العمل العسكري، مما أثر في مستقبل الحركة[53].

وقد لخص حسن البنا جوهر دعوة الإخوان المسلمين في النقاط التالية: «أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي... (و) أن تقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام وتطبق نظامه الاجتماعي وتعلن مبادئه القويمة وتبلغ دعوته الحكيمة للناس»[54]. والسبيل إلى ذلك حدوث يقظة روحية «وصحوة حقيقية في الوجدان والمشاعر» وفي نفوس المؤمنين بهذه الدعوة، يقومون ببثها في المجتمع على مراحل يتحقق خلالها وجود الفرد المسلم ثم الأسرة المسلمة ثم المجتمع المسلم. وهذا بدوره يؤدي إلى تحقيق "الغاية"، وهي أن تقوم «في مصر دولة مسلمة تحتضن دعوة الإسلام وتجمع كلمة الأمم العربية وتعمل لخيرها، وتحمي المسلمين في أكناف الأرض من عدوان كل ذي عدوان وتنشر كلمة الله وتبلغ رسالته حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله»[55].

أما في الهند بالمقابل فقد كان السؤال المطروح حول مصير المسلمين فيها: هل يندمجون في الحركة الوطنية الهندية أم ينادون بوطن قومي للمسلمين؟ وقد نشأت الحركة الإسلامية هناك في إطار موقف رافض لكلا الخيارين. ولهذا ركز المودودي في كتاباته على تفصيل فكرة الدولة الإسلامية المثالية وكيفية العمل على إنشائها. ولكن عملياً فإن الجماعة الإسلامية في الهند انخرطت في النهاية في السياسة في الإطار القومي لباكستان، رغم أن مبادئها ترفض هذا التوجه. وبخلاف البنا الذي قبل محورية الانتماء القومي إلى مصر، ورأى أنه لا تناقض بين دعوة الوحدة العربية والدعوة الإسلامية، فإن المودودي جمع إلى رفض العلمانية الرفض الكامل للقومية، وللديمقراطية أيضاً؛ فالقومية هي تأليه المصالح القومية، أما الديمقراطية فهي تأليه الإنسان وجعل أهواء الأكثرية هي المبدأ الحاكم في الدولة. وتتنافى هذه المبادئ مع المبادئ الإسلامية التي تؤكد عالمية الدعوة في الإسلام، ومع مبدأ حاكمية الله في الشريعة الإسلامية والتي تعني أن حرية الأغلبية مقيدة بما شرعه الله تعالى، ومع مبدأ

التسليم لله تعالى بالسلطان على حياة المسلمين خاصة وعامة. وهذا يعني أن هدف الأمة الإسلامية يجب أن يكون إقامة الخلافة الإلهية القائمة على عبادة الله في كل حال ومقام[56].

تأثرت أفكار الحركات الإسلامية ومطالبها في البلدان الأخرى بظروفها كذلك، فمثلاً في بلدان الخليج العربية التي تقبل مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية تحولت الحركات الإسلامية هناك إلى جماعات ضغط؛ بعضها على علاقة وثيقة بأنظمة الحكم، وانحصرت مطالبها في الجانب الاجتماعي والثقافي في الغالب. أما في بلاد تجذرت فيها العلمانية مثل تركيا وتونس، فإن مطالب الحركات هناك اقتصرت على الديمقراطية وحرية العمل السياسي. وفي السودان حيث هيمنت الطوائف الدينية التقليدية ذات المنشأ الصوفي على الساحة السياسية والاجتماعية، بدأت الحركة الإسلامية فيها بالتركيز على محاربة الخطر الشيوعي بسبب النفوذ الشيوعي المتزايد في القطاع الحديث. واتجهت الحركة كذلك إلى التوعية بـ "البدع والانحرافات" في الإسلام التقليدي. ومع مرور الوقت تحولت إلى حركة ضغط تطالب بتطبيق الدستور الإسلامي، وهي دعوة وجدت ترحيباً من الأحزاب التقليدية، ثم تحولت الحركة بعد ذلك إلى حزب سياسي تحالف مع الأحزاب التقليدية ضد حكم جعفر النميري، ثم تحالف مع النميري ضد تلك الأحزاب. وأخيراً أتيح للحركة الانفراد بالسلطة بعد انقلاب عام 1989 الذي رعته وأيدته[57].

ويمكن هنا إلقاء مزيد من الضوء على الخلاف الجوهري بين توجه بعض الحركات الإسلامية التي تدعو إلى الانخراط في العمل السياسي مثل حركات الإخوان المسلمين في مصر والسودان، وبين تلك التي ترفضه فكرياً على الأقل كما هي حال الجماعة الإسلامية في باكستان. فهذا الخلاف في المنهج يعكس إلى حد ما الخلاف القديم بين الأفغاني وعبده حول أولوية العمل السياسي أو أولوية التعليم والتربية. إذ كان يرى المودودي (ومن بعده سيد قطب) أن إنشاء الجماعة الإسلامية مقدم على إنشاء الدولة، وبالتالي على كل عمل سياسي. فإقامة دولة حتى لو تسمت مثل باكستان باسم الجمهورية الإسلامية بغير أساس سابق من جماعة مؤمنة وملتزمة بالإسلام سيكون

بمنزلة وضع العربة أمام الحصان، ولن ينتج عنه وضع إسلامي. فالدولة لا تصنع الأمة الإسلامية، ولكن العكس صحيح. ويرى سيد قطب أن من فساد الرأي دخول الحركات الإسلامية في جدل حول البرامج والأهداف مع خصومها، أو التفكير في حلول لمشكلات المجتمعات المعاصرة، ذلك أن هذه المشكلات خاصة بمجتمعات ما قبل الإسلام، وكثيراً منها سيختفي بمجرد قيام المجتمع الإسلامي. ولهذا رفض سيد قطب مبدأ استفتاء الإسلام في حلول لمشكلات المجتمعات المعاصرة قائلاً: «خذوا الإسلام جملة... أو دعوه»[58]. ولكن المنهج الذي اتبعه البنا وقبله الأفغاني يرى أن الأمة الإسلامية قائمة وموجودة والمجتمع بخير، والإشكال هو في القيادة والدولة. فالأولوية إذاً لإصلاح القيادة، أي إصلاح الدولة والمؤسسات العامة، وإن كان هذا يحتم أولاً بناء المجتمع المسلم كما أكد البنا.

وينسب معظم الكتابات والتحليلات حول الحركات الإسلامية، المسؤولية في نشأة وتكاثر حركات العنف التي تنتسب إلى الإسلام، إلى التوجه الفكري المعارض للسياسة بمفهومها التقليدي، وبخاصة تجلياته عند سيد قطب[59]. وهذه النسبة غير دقيقة، أولاً لأن الفكر القطبي مستوحى أساساً من المودودي الذي ابتدع مفاهيم الجاهلية المعاصرة وحاكمية الله وغيرها من المصطلحات التي اعتمدها قطب في تمييزه الحاد بين الطليعة المصطفاة (أي الحركة الإسلامية الحقيقية) والجاهلية المحيطة بها، والتي تشمل فيما تشمل الحركات الإسلامية التي تتعامل براجماتياً مع أوضاع الجاهلية. ولكن فكر المودودي لم ينتج في شبه الجزيرة الهندية جماعات عنف تعادل تلك التي نشأت في مصر وما حولها. ومن جهة أخرى فإن النهاية المنطقية للفكر المودودي-القطبي هو التخلي عن السياسة كلياً، وعن كل تعامل مع العالم بما في ذلك العنف، وذلك إلى أن تتشكل الجماعة الإسلامية؛ فمنطق هذا التوجه هو أن المسلمين اليوم في مرحلة تعادل المرحلة المكية في سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام، مما يعني أن شروط الجهاد ومقومات الدولة غير موجودة. وهذا يعني أن الجماعات التي اتبعت تعليمات سيد قطب هي تلك التي اختارت اعتزال المجتمع وتكوين مجتمعات مضادة (counter-societies)[60]، وهي محاولات كان نصيبها الفشل، إما بالانهيار الداخلي والتفكك، وإما عبر الصدام مع السلطة التي لم تكن تسمح بهذه العزلة.

يمكن القول إذاً إن الحركات الإسلامية اكتسبت خصائص معينة من واقع ظروف نشأتها، وهي خصائص حكمت إلى حد كبير توجهاتها الفكرية وأهدافها السياسية. إذ تضع هذه الحركات نفسها موضع المنافسة والتحدي للسلطات السياسية القائمة لسبب جوهري وأسباب أخرى ظرفية. أما السبب الجوهري فهو أن هذه الحركات نشأت أساساً لملء الفراغ الذي خلفه انهيار السلطة الدينية الإسلامية المركزية ممثلة في الخلافة. وهذا يفسر ما أشار إليه طارق البشري من عدم قيام حركات إصلاحية إسلامية في المركز قبل تضعضع الخلافة وانهيارها. ذلك أنه بوجود سلطة إسلامية معترف بشرعيتها لا يكون هناك مبرر لقيام حركات تتصدى لقيادة مسيرة الإصلاح، بل قصارى الجهد هو النصيحة للخليفة. ولهذا كانت الحركات الإصلاحية التي نشأت في الأطراف في مرحلة ما قبل انهيار الخلافة تشكل إما تحدياً للخلافة وتقدم رؤية دينية مخالفة مثل الوهابية والمهدية، وإما أنها نشأت خارج منطقة سلطة الخلافة، كما هي حال الدهلوية في الهند وحركة دان فوديو في نيجيريا (والتي سمت نفسها خلافة)، وإما أنها نشأت في فراغات على هامش السلطة دون أن تتحداها مباشرة (السنوسية في ليبيا). وقد كان الوعي بانهيار الخلافة عاملاً مهماً في فكر مؤسسي هذه الحركات؛ فقد انضم المودودي في شبابه إلى حركة الخلافة التي نشأت في الهند ومثلت إلى حد كبير أول حركة إسلامية حديثة ذات طابع جماهيري عالمي وأجندة توحيدية. وقد انفعل حسن البنا أيضاً بحدة بانهيار الخلافة كما ورد في مذكراته. ودون انهيار الخلافة لم يكن متصوراً نشأة حركات تدعي لنفسها مشروعية الحديث باسم الإسلام، والتصدي للقيادة الروحية والسياسية للأمة.

أما الأسباب الظرفية للعداء للسلطة فقد تمثلت برفض الهيمنة الاستعمارية على البلاد، وفي مثال باكستان كان الاعتراض على فكرة الدولة القومية للمسلمين والطبيعة العلمانية للدولة. وهنالك أيضاً الاعتراض على سياسات معينة، سواء في المجال الاقتصادي أو الاجتماعي أو العلاقات الدولية، ويرتبط هذا التحدي كذلك برفض الدولة للتصدي لمهمة القيادة الدينية أو فشلها في الأمر. ويرتبط بالتصدي للسلطة السياسية أيضاً تحدي السلطات الدينية التقليدية؛ مثل العلماء، ومشايخ الطرق الصوفية، والمؤسسات التقليدية كالأزهر والمفتي وغيرها. ذلك أن نشأة الحركات

الإسلامية الحديثة هي في حد ذاتها إدانة عملية لهذه القيادات والمؤسسات التي لو تصدت لدورها كما يجب لما كان هناك مبرر لنشأة هذه الحركات أصلاً. ومعروف أن البنا والمودودي كليهما حاول في بادئ الأمر الاستعانة بالمؤسسات والقيادات الدينية التقليدية والتحالف معها، ولم يتحولا إلى اتجاه مستقل إلا بعد فشل هذه المساعي. فيروي البنا في مذكراته كيف أنه التجأ في أول أمره إلى العلماء والمشايخ مستحثاً إياهم على القيام بدورهم للتصدي للانحلال الأخلاقي وموجات الإباحية والإلحاد، ولكن الاستجابة كانت ضعيفة ومخيبة للآمال[61]. أما المودودي فقد عمل في شبابه في حركة الخلافة كما تولى مهمات في المؤسسات التقليدية ذات الطابع الإصلاحي مثل جامعة عليكرة. وتعتبر الإدانة العملية للمؤسسات التقليدية التي مثلتها نشأة الحركات الإسلامية ذات شقين: أولهما أخلاقي يتهم العلماء بالتقصير في التصدي لواجباتهم كما ينبغي، والآخر عملي يجسد حكماً بأن هذه المؤسسات التقليدية عاجزة بعقليتها وتركيبتها عن التصدي لهذه المهمة. وهذه مفارقة تكشف أن هذه الحركات تمثل إلى حد ما اكتمال حلقات التحديث في العالم الإسلامي وبلوغ حركة التحديث مجال الدين. فحينما تصدى قادة الدول الإسلامية للإصلاح في أول الأمر حاولوا تحديث المؤسسات بدءاً من الجيش، مروراً بمؤسسات التعليم ثم مؤسسات الدولة نفسها. ولكن الفشل في تحديث المؤسسات التعليمية بالذات دفع بهؤلاء القادة إلى ترك المؤسسات التعليمية الدينية على حالها وإنشاء مؤسسات موازية لها. وهذا بدوره خلق انفصاماً وازدواجية في المجتمع بين القديم والجديد، والتقليدي والحديث[62]. وبقيت المؤسسات الدينية إلى حد كبير آخر معاقل التقليد والقديم؛ ومن هنا تعتبر نشأة الحركات الإسلامية الحديثة ضربة مباشرة موجهة إلى هذه المعاقل التقليدية، ولعلها آخر مسمار في نعش القديم. ويرى بعض المحللين أن نشأة الحركات الإسلامية في هذه الظروف هي الخطوة المنطقية للقضاء على الازدواجية، ومن ثم تحقيق المصالحة الشاملة داخل المجتمعات الإسلامية وإعادة توحيدها.

لا جدال في أن الحركات الإسلامية هي نتاج ظروف الحداثة وواقع العلمنة وهذا بالضرورة يعني أنه لا صحة للمقولة السائدة بأن هذه الحركات معادية للحداثة، لأنه لا وجود لهذه الحركات خارج إطار الحداثة. ورغم أن العداء للعلمنة هو من أبرز سمات

الحركات الإسلامية، فإن ثمة دلائل عدة على أنها تجد صعوبات جمة في تجاوز الإطار العلماني الحاكم للمجتمع الدولي ولدولها. ويتخذ هذا التأقلم مع العلمانية صوراً عدة، تبدأ من الحوار الذي تقوده حكومات ذات توجه إسلامي (مثل الحكومات السودانية والإيرانية) مع الجهات الدولية، ولا يتوقف هنا؛ إذ تأقلم كثير من الحركات الإسلامية إلى حد كبير مع الفضاء العلماني المحيط بها، وأبرزها حزب الرفاه في تركيا (الفضيلة الآن) وحركة النهضة في تونس وحزب الله في لبنان. فقبلت هذه الأحزاب قواعد اللعبة العلمانية في دولها وأكدت مراراً أنها لا تنوي تغييرها في المستقبل المنظور. وإلى درجة أقل نجد أن حركة الإخوان المسلمين في مصر والأردن وسوريا والحركات الإسلامية في الكويت واليمن ودول أخرى قبلت أيضاً الاحتواء في الإطار العلماني.

وهذا يجعل من الصعب التمييز بين الحركات الإسلامية والعلمانية في ذلك الإطار. ولكن إضافة إلى ذلك نجد أن الحكومات ذات التوجه الإسلامي تُظهر بدورها توجهات تقربها من نظيراتها العلمانية. وقد رفع الزعيم الإيراني الراحل آية الله الخميني هذا التقارب الظرفي إلى درجة التقارب المبدئي حين أعلن في كانون الثاني/ يناير 1988 مبدأ ولاية الفقيه المطلقة، وهي تعني كما فسرها أن بوسع الفقيه أن يتجاوز كل القوانين الإسلامية في سبيل مصلحة الدولة. وبحسب فتوى الخميني فإن الحفاظ على بقاء الدولة الإسلامية وقوتها هو المبدأ الأسمى في الشريعة الإسلامية، وهو مبدأ يتقدم على كل مبدأ آخر، إذ يعتمد عليه تطبيق كل المبادئ الأخرى. ولذا، يحق للحاكم أن يعطل بعض قوانين الشريعة أو كلها إذا كان ذلك لازماً للحفاظ على الدولة الإسلامية. وقد أضفى الخميني على هذه الفتوى بعداً مؤسسياً بإنشاء مجلس تشخيص مصلحة النظام، وهو مجلس مفوض لتحديد مصلحة الدولة التي تصبح هي في النهاية الحكم على الشريعة الإسلامية وليس العكس[63]. وبالمثل نجد الحكومات الأخرى التي تعلن الاحتكام للإسلام، مثل الحكومة السودانية، لا تتحرج من الإتيان بأفعال تخالف الشريعة الإسلامية، وتؤول ذلك بالضرورة. وقد تستصدر الفتاوى من العلماء وغيرهم لإضفاء المشروعية على هذه المواقف. كل هذا قد يعني أن تجاوز مرحلة العلمنة إلى الأرضية الإسلامية المفترضة تشكل معضلة متعددة الأبعاد، وأن هناك عقبات جوهرية، إن لم تكن منطقية، تعترض تجاوز الخط الفاصل بين المنطقتين.

دور الحركات الإسلامية

يمكن الآن العودة إلى بعض النقاط التي أثيرت سابقاً، بدءاً من قضية التعريف. وتوطئة لذلك نؤكد محورية مفهوم الأزمة في تفسير بروز الظاهرة الإسلامية، دون أن يعني هذا الاتفاق مع الآراء التي تحاول تصوير هذه الظاهرة بأنها ظاهرة مرضية أو غير طبيعية تعبر عن رد فعل غير مدروس تجاه أزمات اقتصادية واجتماعية أو سياسية. ولكن حتى من منطلق رؤية الحركات الإسلامية نفسها فإن بروزها اعتبر استجابة لأزمة انحراف المجتمعات المسلمة عن مقتضى التدين السليم، وتفاقم الأخطار الخارجية التي تهدد كيان الأمة واستقلالها، إضافة إلى تقصير القيادات العلمية التقليدية والقيادات السياسية في التصدي للأزمة. وإلى هنا كان من الممكن اعتبار هذه الحركات ظاهرة عادية - وصحية إلى حد كبير- على نمط منظمات المجتمع المدني، من جمعيات حقوق الإنسان أو الجمعيات الطوعية والخيرية أو جماعات مكافحة الإجهاض. . . إلخ؛ إذ تنبثق هذه المنظمات من إحساس مشترك لدى أعضائها والقطاعات التي يمثلونها بوجود أزمة أو تقصير في مجالات معينة، مثل تقصير الحكومات والأجهزة القانونية في رعاية حقوق الإنسان، أو تقصير المجتمع في مكافحة ظواهر غير مرغوب فيها مثل الإجهاض، أو في رعاية الفقراء والمسنين أو الأيتام. . . إلخ.

ولكن هناك اختلافات مهمة بل وجوهرية بين الظاهرتين. ذلك أنه على الرغم من أن منظمات المجتمع المدني المذكورة قد تعترض في بعض الأحيان على قيم الأغلبية وتضع المنظومة الأخلاقية للمجتمع كله موضع التساؤل، كما هي الحال لدى جماعات مناهضة الإجهاض، فإن الغالب في هذه المنظمات هو أنها تحتكم إلى القيم السائدة وتركز فقط في الانحرافات عنها. فلا تجادل المجتمعات المعنية في حفظ حقوق الإنسان أو إغاثة الملهوف أو تحسين الخدمات الاجتماعية، ولهذا فإن الدور الذي تؤديه هذه المنظمات يصب في إطار تقوية الأسس التي تقوم عليها هذه المجتمعات وتعضيد بنيتها القيمية ونسيجها الاجتماعي. ولأن لهذه المنظمات سقفاً لا تسعى إلى تجاوزه؛ فهي لا تسعى إلى قلب نظام المجتمعات ولا إلى تحدي القيم والأعراف التي تقوم عليها. وهذا بخلاف الحركات والأحزاب الراديكالية من ماركسية وفوضوية وفاشية وغيرها، التي

لا تسعى إلى إصلاح جزئي لمجتمعاتها فحسب، بل إلى هدم بنيتها من أساسها وإعادة صياغتها على نسق جديد. وقد وصفت الحركات الإسلامية أحياناً، وبخاصة تلك التي تصنف في خانة الاعتدال، بأنها جزء من منظمات المجتمع المدني؛ فحركة الإخوان المسلمين في مصر في سنواتها الأولى، والحركات الإسلامية في بلدان مثل الأردن ومعظم دول الخليج العربية وحتى فلسطين قبل عام 1987 كانت ترى دورها إصلاحياً لا ثورياً، وكانت تركز في كثير من الأحيان على الإصلاح الفردي والاجتماعي والخدمات الاجتماعية، وتقبل السقف المتعارف عليه في بلدانها.

وقد أسلفنا أن هناك حركات أخرى مثل حزب الله في لبنان وحزب الفضيلة في تركيا وحركة النهضة في تونس قبلت بوضوح السقف العلماني الذي تفرضه دولها. ولكن الاستخدام الشائع لوصف الحركات الإسلامية لا يطلق في الغالب على تلك المنظمات ذات الاهتمام الجزئي كما أسلفنا. فالطرق الصوفية والجمعيات الإصلاحية مثل جمعية الشبان المسلمين في مصر والندوة العالمية للشباب الإسلامي وغيرها لا تصنف في خانة الحركات الأصولية، ومثل ذلك جمعيات البر والجمعيات الخيرية والطوعية ذات الصبغة الإسلامية. إذاً يشير الاستخدام الشائع لهذا التعبير تحديداً إلى تلك الجماعات التي ترى ضرورة إجراء تغييرات جذرية في المجتمع. وقد يصدق هذا أكثر على الحركات الجهادية وتلك التي تأثرت بأفكار المودودي وسيد قطب. ولكن حتى الحركات المعتدلة التي ترى مهمتها إصلاحية لا تقبل سقفاً دون إعادة إخضاع كل جوانب الحياة في المجتمع لتعاليم الإسلام كما تراها هي؛ فتأكيد شمولية الإسلام هو من أخص خصائص الحركات الإسلامية المعاصرة، ومن أبرز معالم دعوتها. ولهذا فإنها ترفض من ناحية المبدأ المفاهيم التي ترى بأن دور الدين في المجتمع هو دور إصلاحي جزئي، وتعتقد تلك الحركات أن الغاية التي تريدها لا يمكن بلوغها إلا إذا تحقق التغيير الشامل في المجتمع. ولا يعني هنا أن تلك الحركات التي قبلت ضمناً أو صراحة سقفاً دون ذلك تمارس ازدواجية الخطاب كما يتهمها بذلك خصومها، لأن هذا القبول لا يعني التخلي عن الطموحات النهائية على المدى الطويل. فالمسلمون الذين هاجروا إلى الحبشة مثلاً، والمسيحيون الذين قبلوا العيش في ظل الإمبراطورية الرومانية ضمن مبدأ ترك كل السلطة الدنيوية لقيصر، لم يكونوا يفكرون لا على المدى

القريب ولا البعيد في السعي إلى السلطة في تلك البلدان، كما لم تكن لهم "خطة سرية" لإسقاط حكومة النجاشي أو القيصر، ولكن هذا لم يكن يمنع أنهم كانوا يحلمون أن تأتي أجيال مقبلة فتضطلع بمهمة إقامة المجتمع ـ الحلم ومملكة الله في ذلك المكان أو غيره. وفي الواقع فإن تنظيرات المودودي وسيد قطب لم تخرج عن هذا التوجه، رغم ما فاضت به كتاباتهما من مصطلحات ثورية صاخبة؛ إذ لم تزد خلاصة هذه الدعوة الراديكالية على الاكتفاء بالدعوة وتوضيح الأفكار وانتظار أن ينضج الأمر بعد أجيال وأجيال.

وخلاصة ذلك، يمكن أن تعرَّف الحركات الإسلامية بأنها تلك الحركات التي تؤمن بشمولية الإسلام لكل نواحي الحياة، وتتصدى لقيادة ما تراه جهداً لازماً لإعادة تأكيد هذه الشمولية في وجه تراخي المجتمع وتقصير القيادات، والمؤثرات السلبية ومكايد الأعداء. وهي بهذا تدعي لنفسها دور القيادة الأخلاقية للمجتمع، متحدية بذلك القيادات السياسية والدينية التقليدية معاً. وهذا دور هيأته لها ظروف النشأة، بما أوجدته من فراغ في هذا المجال، وما هيأته الظروف المحيطة من فرص وإمكانات. فلا يكفي أن يطلق المرء دعوى القيادة الأخلاقية أو التحدث باسم الدين لكي يتحقق له ذلك، ولكن ما يحدد فاعلية الدور من عدمها هي الاستجابة التي تلقاها هذه الدعوة، وهي استجابة تعتمد أولاً على مصداقية الدعوة والداعي، ولكنها قد تعتمد أيضاً على ظروف وملابسات عدة. وبالقدر نفسه فإن تصدي هذه الحركات لهذا الدور، ومحاولاتها الاستئثار بصفة الإسلامية لا تعني بالضرورة أنها تنفي هذه الصفة عن غيرها مثلما لا يستتبع أن تتسمى حركة بالديمقراطية أو الاشتراكية أنها لا ترى غيرها ديمقراطياً أو اشتراكياً. فهذا من باب التنافس على الرموز والمعاني المشتركة في المجتمع، والسعي إلى تمييز النفس ببعض دلالاتها. فعلى سبيل المثال نجد المعتزلة تسموا بـ "أهل العدل والتوحيد"، والشيعة انتسبوا إلى آل البيت، مع أنه لا يوجد مسلم يجادل في توحيد الله أو عدله، كما أنه لا تكاد توجد طائفة بين المسلمين لا تنحاز إلى أهل بيت رسول الله ﷺ أو لا ترى وجوب محبتهم.

إن الدور الذي تؤديه الحركات الإسلامية والحجم الذي تأخذه في الساحة لا تحدده دعاوى هذه الحركات ولا أمانيها، بل تحدده عوامل معقدة تبدأ من فاعلية خطاب

الجماعات ومزايا قياداتها وقدرة هذه القيادات على الاستغلال الأمثل للظروف، وتمر بالاستجابة التي تلقاها هذه الدعوة لدى الجماهير، وردود فعل المنافسين من حكومات وقوى معادية أو أطراف أجنبية. ويمكن عملياً تقدير جاذبية الظاهرة الإسلامية وحيويتها بالنظر إلى نمو تأثيرها الشعبي أو ضموره قياساً إلى العوامل المضادة التي تعمل على تحييد هذا الأثر والقضاء عليه. فكلما توسع تأثير الحركات الإسلامية في ظل ظروف معادية ومقاومة شرسة، كان ذلك دليلاً على حيويتها وفاعليتها. وبالمثل كلما حدث تراجع في حظوظ هذه الحركات كان ذلك دليلاً على العكس.

ومن الممكن النظر إلى هذا الدور من زاوية الإشكالية الأساسية التي يواجهها العالم الإسلامي اليوم، وتتلخص في أنه يعيش علمنة فعلية مع تمسك نظري بتعاليم الإسلام. فباستثناء أقلية علمانية راديكالية أخذ صوتها يزداد ارتفاعاً مؤخراً دون ظهور دلائل على وجود ارتفاع مقابل في سندها الشعبي، فإن ما نسمعه من أغلبية القادة السياسيين وجل الحركات السياسية الرئيسية هو التشديد باستمرار على التزام تعاليم الإسلام والتمسك به عقيدة وشريعة. ومن هنا يمكن أن يقال إن نشأة الحركات الإسلامية كانت نتيجة طبيعية لهذا الوضع، حيث كان لابد من أن يثور النقاش حول كيفية معالجة هذه الفجوة بين العلمانية الواقعية والإسلامية النظرية، وأن تتصدى فئة ما لهذه المهمة. وكان لابد من أن يفضي هذا بدوره إلى صراع حول أهلية من يتصدى لما تصدى له، وأن يخلق تنافساً حول السلطة الأخلاقية والدينية. يقول منطق الطبيعة إنه إذا وجد فراغ فلابد من ملئه، ويقول منطق الحياة الاجتماعية إنه إذا وجدت وظيفة فلابد من أن تجد من يتصدى لها. وقد تصدت الجماعات الإسلامية لقضية التوفيق بين تعاليم الإسلام وحياة المجتمع، وقدمت اجتهاداتها النظرية والعملية في ذلك. وقد تصدى للمسألة أيضاً مفكرون وعلماء في شتى التخصصات من داخل هذه الحركات ومن خارجها. ويعتبر الحوار المستمر حول هذه القضية دليلاً آخر على الأهمية القصوى التي ماتزال تحتلها هذه القضية في المجتمع الإسلامي.

أوجه النجاح والإخفاق

بدأت الحركات الإسلامية كلها تقريباً هامشية في مجتمعاتها، ثم تفاوتت حظوظها بعد ذلك. وكانت حركة الإخوان المسلمين في مصر في أول أمرها جماعة صغيرة

نشأت خارج العاصمة، وكان جل أعضائها من العمال وصغار الموظفين وبعض الطلبة. ولكنها تطورت بسرعة لتضم مئات الآلاف من الأعضاء والمتعاطفين، وقطاعاً مهماً من الصفوة المثقفة. وخلال عقدين فقط من إنشاء هذه الحركة وجدت نفسها في قلب الساحة السياسية في مصر، واقتربت من المشاركة في الحكم في أول عهد جمال عبدالناصر قبل أن تتعرض لأكبر ضربة عام 1954، أعقبها صدور قرار قضائي بحلها، ثم تعرضت لضربة ثانية عام 1965. ورغم تغاضي الحكومة المصرية جزئياً عن نشاطها، فإنها ماتزال محظورة. ومع ذلك فإن الحركة أصبحت بعد الانتخابات المصرية الأخيرة عام 2000 أكبر أحزاب المعارضة في البرلمان رغم الحظر وتدخل السلطة في العملية الانتخابية. ولاشك في أن قرار الحكومة باستمرار الحظر على التنظيم يعبر عن اعتقاد في أن رفع الحظر قد يؤدي بسرعة إلى تحول الحركة إلى حزب جماهيري ينتزع السلطة من النظام الحالي. وإذا كان هذا التخوف مبالغاً فيه، فإنه يستند إلى حقائق تؤكد أن الحركة مايزال لها حجمها ووزنها.

من جهة أخرى يلاحظ أن مركز ثقل الحركة انتقل من بداياتها الأولى حيث كان معظم سندها الجماهيري من الطبقات الفقيرة والجماعات الريفية، إلى حيث أصبحت أغلبية العضوية من الطبقة الوسطى وبخاصة المهنيون والمثقفون. ولكن الملاحظ أيضاً أن الحركة لم تكسب مطلقاً قطاعاً ذا شأن من الطبقات العليا من كبار ملاك الأراضي أو كبار رجال الأعمال. وتكررت سيرة الحركة في مصر في معظم البلدان الأخرى أيضاً، حيث كانت هذه الحركات تبدأ في الغالب من بضعة أفراد، قد يكونون من الطلاب كما كانت الحال في السودان وماليزيا، أو من الطلاب وصغار الموظفين كما كانت الحال في تونس والجزائر، أو بتحالف من صغار الموظفين والمعلمين والعلماء كما كان الشأن في سوريا والأردن ولبنان وفلسطين، أو بهؤلاء مع إضافة التجار كما كان الأمر في الكويت. ولكن التطور أخذ بعد ذلك خطاً مشابهاً، حيث توسعت الحركة بسرعة لتصبح حركة المعارضة الرئيسية في تونس ومصر وسوريا وفلسطين، أو تصبح القوة السياسية الأولى وإن لم تصل إلى الحكم كما في الجزائر والأردن والكويت. وفي كل هذه البلدان يبدو أن الدعم الأكبر لهذه الحركات يأتي من المثقفين والطبقة المتوسطة والبرجوازية الصغيرة وسكان المدن عموماً.

بدأت الحركة في شبه القارة الهندية أصلاً وسط الطبقة المتوسطة واتخذت توجهاً صفوياً حافظت عليه، مما جعل أثرها الشعبي محدوداً. وأتيحت لها فرصة المشاركة في السلطة بباكستان في عهد الرئيس الراحل محمد ضياء الحق في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، وشاركت فيها فعلاً، ولكنها عدلت بعد ذلك عن المشاركة لخلاف حول برنامج الأسلمة الذي اتبعه ضياء الحق. ولكن الملاحظ هو أن الحركات الإسلامية، مع استثناءات قليلة، لم تتمكن رغم تنامي شعبيتها من الوصول إلى الحكم في أي بلد إسلامي أو عربي. وقد تحققت لبعض الحركات مشاركة في الحكم (الأردن واليمن والكويت وماليزيا وباكستان، والسودان في السبعينيات والثمانينيات)، أو دخول البرلمان (مصر ولبنان والجزائر وتركيا، وسوريا في الخمسينيات والستينيات). ولكن هذه المشاركة لم تتطور إلى دور أكثر فاعلية في الحكم، بل بالعكس، نجدها في كثير من الأحيان أدت إلى تراجع في شعبية الحركات المعنية. حتى في البلدان التي تحقق فيها حكم إسلامي مثل إيران وأفغانستان، نجد أن الحركات الإسلامية الحديثة فيها خسرت معركة الحكم وأصبحت من أقوى منتقدي النظام أو معارضيه. فهذه هي الحال مع حركة الحرية في إيران ومؤسسها مهدي بازركان، أول رئيس وزراء لإيران بعد الثورة الإسلامية، أو مع الأحزاب الإسلامية المتعددة في أفغانستان، وفي الحالين خسرت هذه الأحزاب المعركة لصالح القوى التقليدية ممثلة في العلماء التقليديين الذين نشأت الحركات الإسلامية الحديثة على أنقاض نفوذهم. ولهذا اعتبر ذلك الوضع، حتى من منظور كثير من الإسلاميين المحدثين، عودة إلى الخلف.

وتعتبر الحالة الوحيدة التي وصلت فيها حركة إسلامية حديثة إلى السلطة هي السودان، لكنها وصلت إليها بانقلاب، وليس بسند شعبي. وكما كانت الحال في إيران وأفغانستان، فإن ممارسات الإسلاميين في السودان قللت من شعبيتهم، أو كانت البلاد تواجه حرباً أهلية وأوضاعاً اقتصادية متدهورة (أفغانستان والسودان)، مما اضطر الحكومات الإسلامية إلى اتخاذ إجراءات قهرية، قللت من قدرتها على حسم مشكلات البلاد والمواطنين. وكنتيجة لهذه التطورات فإن جاذبية الفكرة الإسلامية تضاءلت بعض الشيء وخف بريقها، وبخاصة في ضوء الانشقاقات والاقتتال بين الإسلاميين في السودان وأفغانستان، وتعثر مسيرة الإصلاح في إيران. وأخذ كثير من

المحللين – مثل أوليفر روي – يتحدثون الآن عن "فشل الإسلام السياسي" أو – وفق إبراهيم كروان – وصول الإسلاميين إلى "طريق مسدود". وقد يكون مثل هذا الحكم سابقاً لأوانه، وهو جنوح إلى المبالغة مثله في ذلك مثل الادعاء المضاد بوجود خطر "أصولي" يوشك أن يجتاح العالم. ولكن الذي لاشك فيه هو أن الظاهرة الإسلامية الآن أمام مفترق طرق، حيث إن ما حققته مساعي الإصلاح والبعث الإسلامي من تقدم على صعيد الواقع، وما نالته الحركات التي عبرت عن هذا البعث من دعم شعبي ومشاركة في الحكم أو اقتراب منه، وضع حركة البعث الإسلامي المعاصر وجهاً لوجه أمام أسئلة صعبة، وخيارات عملية لا تقبل غير الحسم. وكشف هذا بدوره إشكالات عدة في الافتراضات النظرية والأخلاقية والفكرية التي استندت إليها هذه الحركات، وحتم مراجعة شاملة للفكر الذي قامت عليه[64].

وقد أخذت الحركات والقيادات الفكرية الإسلامية تتصدى الآن لهذه الإشكالات، كما نرى في ظهور ما وصفه بعضهم بـ"الحركة الإسلامية الجديدة"، ووصفه آخرون بأنه "ليبرالية إسلامية"، وتجسد في قيام حركات إسلامية تؤمن بالديمقراطية والتعددية (الحركة الإسلامية التونسية وبعض الحركات الإسلامية في ماليزيا وتركيا وأجنحة من الحركات في مصر والأردن ولبنان وغيرها). وقد تصاعدت أخيراً الأصوات الداعية إلى "النقد الذاتي" من داخل هذه الحركات، كما ظهرت كتابات في هذا المجال[65]. وتندرج في هذا الإطار الحركة الإصلاحية التي يقودها الرئيس محمد خاتمي في إيران. ولكن هذه المحاولات على أهميتها ماتزال عاجزة عن التصدي للإشكالات القائمة والوفاء بمتطلبات الإصلاح المطلوب.

ملاحظات ختامية

من الممكن القول إذاً إن الحركات الإسلامية نشأت رد فعل على أزمة أرادت إيجاد المخرج منها، وانتهت إلى أزمة خلقتها هي بوجودها وبعجزها عن تحقيق الحسم. ولكن إذا كانت الأزمة التي تواجهها المجتمعات الإسلامية المعاصرة هي أزمة بنيوية كما أسلفنا، وإذا كانت جهود هذه الحركات فشلت في حل الأزمة، فإن مسؤولية هذا

الفشل لا تقع على الحركات الإسلامية وحدها، وإنما تقع على الأمة كلها. وإذا كانت نشاطات الحركات الإسلامية قد خلقت - وتخلق - حالة من عدم الاستقرار في مجتمعاتها، فذلك لأن حالة عدم الاستقرار كامنة في بنية هذه المجتمعات بسبب الإشكاليات التي أسلفنا. فكون الدعوات الدينية في المجتمعات الصناعية الغربية لا تخلق حالة عدم استقرار مماثلة في تلك المجتمعات، فهذا لأن الأمور الدينية محسومة هناك إلى حد كبير لدى العناصر والفئات الفاعلة اجتماعياً. ولكن بالمقابل نجد أن الدعوات العنصرية والفاشية خلقت - وتخلق - عاصفة في المجتمعات الصناعية، ومازال تشكل تهديداً ماثلاً لاستقرارها. وهذا يعني أن قابلية هذه المجتمعات للاستجابة للدعوات العنصرية أكبر من قابليتها للاستجابة للدعوات الدينية. ولعل بعض السبب هو أن العلمنة تغلغلت في نسيج هذه المجتمعات وأصبحت جزءاً منه أكثر حتى من الفكر الديني ومن عقلية المؤسسات الدينية نفسها. ولكن العلمنة حطمت كذلك دفاعات هذه المجتمعات ضد العنصرية، أو جعلت التعصب الديني يكتسي صبغة جديدة، هي الصبغة العنصرية.

ولا يعني هذا أننا هنا نساوي بين الدعوات الدينية والنزعات العنصرية، أو حتى بين التعصب الديني والتحيز العنصري، ولكن ثمة بعض التشابه في تأثير كل منهما في استقرار المجتمعات. وعليه فإن الحل لإشكالية الاستقرار لا يتمثل في شن الحرب على الحركات التي تنادي باحترام قيم الإسلام، بل في مواجهة الأسئلة والقضايا والوظائف التي يثيرها وجود هذه الحركات؛ إذ تعبر هذه الحرب عن سياسة قديمة لدفن الرؤوس في الرمال تعود إلى العهد الأموي، وتجسدها المقولة التي نسبت إلى عبدالملك بن مروان حين حج بالناس لأول مرة عام 75هـ بعد هزيمة عبدالله بن الزبير وخطب فيهم قائلاً: «تكلفوننا أعمال الأولين ولا تفعلون أفعالهم، والله لا أسمع رجلاً يقول لي: اتق الله! إلا ضربت عنقه». ومغزى هذه المقولة هو أن العبء الأخلاقي الذي وضعته الأمة على عاتقها سعياً وراء تحقيق التطابق بين المثال والواقع اقتداءً بسنة السلف الصالح هو - بحسب هذا الرأي - عبء لم يعد من الممكن تحمله، مما يعني أن الاستمرار في التطلع إلى هذا المثال سيزعزع استقرار المجتمع.

ويرى الحكام وقادة المجتمع الآخرون أن هذا العبء يُحمَّل للقادة بصورة مجحفة، دون أن يكون المواطنون أيضاً ملتزمين بالمستوى الرفيع الذي يطالبون قادتهم الالتزام به. وبغض النظر عن صحة هذا الزعم من عدمه، فإن ضرب الأعناق ليس بالتحديد هو أنجع السبل لحسم النقاش حول مثل هذه القضايا الشائكة. الإشكال نفسه يواجه كذلك محاولات "التخلص" فكرياً من الحركات الإسلامية (أو محاولات "التخلص بالتفسير" explaining away كما يقول التعبير الإنجليزي الأبلغ) عبر إعطاء تفسيرات تُفقدها مضمونها وتحيل على قضايا وهموم أخرى اقتصادية وسياسية واجتماعية . . . إلخ. فمثل هذه التفسيرات أشبه بمحاولة تعزية النفس منها بمحاولة فهم هذه الظاهرة.

ومما لاشك فيه هو أن الملابسات الاجتماعية والاقتصادية والنفسية والسياسية التي أحاطت بالظاهرة الإسلامية وساهمت في انتشارها جديرة بالاهتمام، وتساعد على فهم الواقع والظروف وكيفية التعامل معها أحياناً. ولكن تحليل انتشار فكرة معينة لا يغني عن التعمق في نقاش مضمون هذه الفكرة ومحاولة فهم محتواها، وفهم السبب الذي طرحت به نفسها أصلاً بوصفها خياراً من الخيارات، إلا إذا كان المحلل ينطلق من أفكار مسبقة، مثل الاعتقاد الماركسي في أن الدين أفيون الشعوب، فهو يسعى إذاً للبحث عن تفسير انتشار ظاهرة مرضية معينة، شأن عالم الاجتماع أو العالم النفسي الذي يبحث في أسباب انتشار تعاطي المخدرات بين الشباب أو انتشار جرائم العنف في الأحياء الفقيرة. ولكن حتى على هذا المستوى فإن هذه المنهجية في التحليل لا تشفي غليلاً.

نجد في الجزائر – على سبيل المثال – أكثر من خمسة تنظيمات إسلامية، منها ثلاثة شرعية (حركة مجتمع السلم التي يتزعمها محفوظ نحناح، وجماعة النهضة الإسلامية التي كان يتزعمها عبدالله جاب الله والحزب الذي تزعمه الرئيس الأسبق أحمد بن بيلا)، واثنان محظوران، هما الجبهة الإسلامية للإنقاذ والجماعة الإسلامية المسلحة، التي انقسمت بدورها جماعات أبرزها الجماعة السلفية للدعوة والقتال. ولكن التحليلات التي اتخذت الأزمة محوراً لتفسير الظاهرة الإسلامية لا تعطي أي تبرير

للفوز الكاسح الذي حققته الجبهة الإسلامية للإنقاذ دون غيرها من التنظيمات الإسلامية الأخرى، وبخاصة أن كل الأسباب التي ذكرت لتفسير صعود الظاهرة الإسلامية (المهارات التنظيمية واستخدام المساجد وضعف التيارات المنافسة والموارد المالية) تنطبق على كل التنظيمات الأخرى، بل إنها تنطبق أكثر على التنظيمات التي لم تحقق النجاح نفسه؛ إذ يتمتع كل من جماعة النهضة الإسلامية وحركة مجتمع السلم ببنية تنظيمية أقوى، ولهما امتدادات خارجية وتاريخ طويل. أما الجبهة الإسلامية للإنقاذ فقد نبتت بين عشية وضحاها، ولم يكد أحد يسمع عنها أو قادتها قبل ظهورها وصعودها السريع في مطلع التسعينيات، كما كانت بنيتها التنظيمية فوضى مجسدة، ولم تكن لها أي علاقة بتنظيمات إسلامية في الخارج، أو موارد مالية من خارج الجزائر. الأمر يحتاج إلى العودة إلى المعمل وإعادة صياغة الأسئلة وأدوات البحث حتى لا يُسَوَّق الجهل علماً.

ولكي تحقق دراسة الظاهرة الإسلامية المعاصرة غرض زيادة العلم لا العمى، فإنه ينبغي تمحيص الفرضيات المتواترة عند علماء الاجتماع المعاصرين حول ماهية الدين ودوره في المجتمع، والتحرر من كثير من المفاهيم الملتبسة. فعلى سبيل المثال فإن محاولة البناء على فصل مزعوم بين الدين والدنيا، وبين الدنيوي والمقدس تتناسى أن كل دين هو في النهاية شأن دنيوي، بمعنى أن الدين لا وجود له خارج الحياة الدنيوية ولا قوام له بعيداً عن حياة البشر. وبالقدر نفسه فإنه لا قوام لحياة بلا دين إذا أخذنا بالتعريف الوظيفي للدين عند توماس لوكمان وغيره ممن يقولون بأن الدين تعريفاً هو موضوع "الاهتمام الأسمى" (ultimate concern) لدى البشر[66]؛ فلكل فرد ولكل مجتمع سلّم أفضليات قيمية تحدد موضوع اهتمامه الأسمى و"خطوطه الحمراء" التي يستحيل عليه تجاوزها. هذا الخلط موجود أيضاً عند الحركات الإسلامية التي قد تتخذ مواقف "علمانية" واقعية في الأغلب ونظرية أحياناً، لأنها أيضاً تتحدث عن فاصل مزعوم بين ما هو ديني "مقدس" (أو ما تمليه الشريعة) وبين ما هو دنيوي مرسل (أو ما يمليه العقل والحس السليم والضرورات الدنيوية). ذلك أننا نجد أكثر الحركات الإسلامية تزمتاً تتخذ في أحيان كثيرة خطوات تخالف صريح الشريعة بدعوى المصلحة أو الضرورة. إذاً يحتاج الإطار النظري الذي يحكم هذا السجال إلى إعادة

نظر شاملة، لأن المقابلة ليست هي في الواقع بين منظور ديني من جهة ودنيوي من جهة أخرى، بل هو حصيلة مقابلات معقدة متعددة الجوانب والأبعاد.

يقودنا هذا أيضاً إلى قضية الدور التحديثي للحركات الإسلامية المعاصرة، وهو دور مركب كذلك، ينبع من أن هذه الحركات هي من جهة نتاج الحداثة، ومن جهة أخرى رد فعل تجاه تيارات وتوجهات وإفرازات واقعية تولدت أيضاً في إطار الحداثة. وهنا لا تصح المقابلة الشائعة بين حداثة مزعومة تمثلها التيارات المناوئة، وردة منتظرة إلى ما قبل الحداثة تدعو إليها التيارات الإسلامية. فهذا فهم ملتبس للحداثة من جهة وللظاهرة الإسلامية من جهة أخرى، ولا يستقيم منطقاً إلا إذا نظرنا إلى الحداثة بوصفها قيمة مزعومة ومثالاً مطلوباً، لا بوصفها ظاهرة واقعة. فما يسمى بالحداثة لا ينفك عن تراث يستعيده ويقوم به، وما يوصف بالتراثية لا ينفصل عن وجود معاصر واستخدامات غاية في "الحداثة" لتفسيراته[67].

يمكننا إذاً أن نقول إن نشأة الحركات الإسلامية تعكس واقع مجتمعاتها من حيث هي نتاج لتأثير الحداثة في هذه المجتمعات أولاً، وتعبير عن بنية هذه المجتمعات انطلاقاً من الوظيفة التي تؤديها في هذه المجتمعات ثانياً. ولهذه الحركات جذور فكرية وتاريخية تستند إلى مفاهيم عقائدية في الإسلام (البعث والتجديد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وتنتسب إلى تراث حركات تاريخية وفكرية مازالت تتمتع بنفوذ وقبول. وتعكس هذه الحركات طبيعة السلطة الدينية في الإسلام مثلما تعبر عن أزمة في المواقع التقليدية لهذه السلطة، وخصوصاً نهاية الدور الديني للسلطة السياسية أو تراجعه، وانحسار وتراجع الدور القيادي للعلماء في المجالين الثقافي والأخلاقي. وتأتي أهمية هذه الحركات وما تتمتع به من نفوذ من الطبيعة الوظيفية لها، إذ إنها تؤدي دوراً حيوياً تفرضه طبيعة هذه المجتمعات وتركيبتها الثقافية والاجتماعية.

وتعد الحركات الإسلامية ظاهرة جديدة في المجتمعات الإسلامية رغم أنها تعبر عن قيم وتوجهات لها جذورها وسوابقها في التراث الإسلامي؛ فهي تنتسب وتنسب إلى جهود طائفة من الزعماء الإصلاحيين من أبرزهم جمال الدين الأفغاني وتلاميذه، كما أنها تُرجع تاريخها إلى فترة تأسيس لا تتجاوز العقد الثالث من القرن العشرين. وقد بدأت هذه الحركات ظاهرة هامشية في مجتمعاتها ثم اكتسبت نفوذاً متعاظماً دون أن

تنجح في تحقيق الهيمنة في مجتمعاتها. ويعزو كثير من المحللين تعاظم النفوذ هذا (بل نشأة الحركات نفسها) إلى أزمات اجتماعية وأخلاقية وفكرية واجهتها المجتمعات المسلمة. ولكن هذه التحليلات غير شافية كما أسلفنا؛ إذ نشأت الحركات الإسلامية من أزمة، ولكنها أزمة اختلال وظيفي في المجتمعات الإسلامية وفي بنية هذه المجتمعات الفكرية والسياسية والأخلاقية. وهي أزمة ملابسة لبنية هذه المجتمعات ووجودها، وليست أزمة عارضة في جانب من حياتها (الاقتصاد والتركيبة الديمجرافية... إلخ)؛ إذ تعبر الظاهرة الإسلامية عن نفسها بصورة متقاربة في مجتمعات تتباين تبايناً كبيراً في بنيتها الاجتماعية وأوضاعها الاقتصادية، بما في ذلك المجتمعات الغربية الصناعية حيث توجد جاليات إسلامية. إذاً تتعلق المسألة بالمجتمعات المعنية بكونها متأثرة بالعقيدة الإسلامية، وليس بكونها تعاني أي مشكلة عارضة.

ويؤكد هذا كون الأزمة العميقة التي تعانيها الحركات الإسلامية نفسها، وما عانته من إخفاقات لم تكن كفيلة بإنهاء وجود هذه الحركات أو تجاوز الأزمة التي أدت إلى وجودها ولازمت هذا الوجود. وقد رأينا مثلاً كيف أن سقوط الحركات الفاشية أو الشيوعية في المجتمعات التي تسلطت عليها لم يخلف أثراً يذكر على هذه المجتمعات التي سرعان ما تجاوزت هيمنة تلك الحركات. أما في البلدان الإسلامية فإننا نجد حتى في البلدان التي تعتبر فيها هذه الحركات الأضعف أثراً (تونس وتركيا مثلاً) فإن الحكومات والجهات المهيمنة تتصرف كما لو كانت تلك الحركات هي المهيمنة في البلاد، بينما الحكومات هي المعارضة التي تجاهد لتتحرر من قبضة هذه الحركات!

الأزمة الراهنة هي إذاً ليست أزمة الحركات الإسلامية وحدها، بل هي أزمة عامة، تواجهها في العالم الإسلامي الأنظمة العلمانية كما تواجهها الأنظمة التي تدعي التمسك بالشريعة الإسلامية، وتواجهها الحركات التي سميناها هنا (وسمَّت أنفسها) بالإسلامية، كما تواجهها الحركات التي تنافسها. والصحيح أن الحركات الإسلامية تشكل محور الأزمة بسبب دورها المؤثر، حيث أدى الفشل المزدوج (فشل هذه الحركات في حسم الصراع لصالحها وفشل خصومها في تحييدها وإلغاء نفوذها) إلى وصول المجتمعات إلى نقطة جمود، فلا هي قادرة على التقدم ولا هي قادرة على التراجع.

الفصل الثاني

الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة

حسن حنفي

الجذور القديمة للإسلام السياسي

ليس الدين مجرد تغير نظري في رؤية العالم فقط؛ وأن هذا العالم أتى من العدم وينتهي كما أتى، وأن الإنسان فيه مجرد عابر سبيل يعمل فيه ويجازى في النهاية على أعماله، وأن وراء هذا العالم المرئي عالماً آخر غير مرئي يتجلى في العالم المرئي ويتحكم فيه. وليس هو مجموعة من الممارسات في طقوس وشعائر فردية وجماعية رمزية الدلالة، لحماية الإنسان من أخطار البيئة وقوى الطبيعة والحيوانات المفترسة حتى يطمئن الإنسان على حياته ويعيش في سلام وأمان.

كما أن الدين ليس مجموعة من المؤسسات السلطوية لرجال الدين، يقومون عليه ويحددون شرائعه وطقوسه، ويعملون وسائط بين عالم البشر وعالم الآلهة، ولهم قدرات بشرية وإلهية في آن معاً، هم أقرب إلى المقدس منهم إلى الدنيوي، وتصل ألقاب بعضهم إلى "أبناء" الله وأرواح الله وكلمات الله. وليس الدين انعزالاً عن العالم والعيش في مغارات وكهوف أمام ألسنة النيران ودخان البخور وروائح العطور، وإصدار الترانيم واستدعاء الأرواح الطيبة وطرد الأرواح الشريرة وعلاج المرضى واستبدال العالم الروحي بالعالم المادي.

لقد كان الدين باستمرار وسيلة للتغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي، وحركة اجتماعية تعبر عن قوى اجتماعية مضطهدة أو مهمشة في المجتمع ضد قوى التسلط والطغيان؛ أمثال نمرود وهامان وأبي جهل وأبي لهب وأشراف مكة الذين اتهموا الرسول ﷺ بتأليب العبيد عليهم.

وكان الدين أداة لتحرير شعوب بأكملها مثل تحرير اليهود من قبضة فرعون بقيادة النبي موسى عليه السلام، وخروج النبي إبراهيم عليه السلام وأهله من شمال العراق إلى الحجاز هرباً من عبدة الأصنام، وتأسيس قواعد لبيت جديد من بيوت الله ليذكر فيها اسمه بدلاً من عبادة الأصنام. وكان كذلك وسيلة لتجميع القبائل المتفرقة المتناحرة مثل القبائل العربية، وتأليف القلوب كالمؤاخاة بين الأوس والخزرج وبين المهاجرين والأنصار ﴿لو أَنْفَقْتَ مَا في الأَرْض جميعًا ما أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلوبهمْ ولَكنَّ اللَّه أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾[1]، وتجميع القبائل لحمل الحجر الأسود الذي وضعه الرسول في عباءته، كل قبيلة تمسك بطرف منها، وكان فيما بعد استمساكاً ﴿بالعُرْوَة الوُثْقَى لا انْفصَامَ لها﴾[2]؛ فوحدة الأمة انعكاس لوحدة الألوهية.

كما كان الدين وسيلة لتوحيد الأوطان، وتوحيد الثقافات كما كانت الحال في شبه الجزيرة العربية، بتوحيد الحنفاء واليهودية والنصرانية وثقافة الشعر وبخاصة سجع الكهان وشعر النصارى وشعر الصعاليك، وثقافة الأمثال الشعبية العربية التي حملت القيم العربية المتواصلة في قيم الإسلام مثل إكرام الضيف ونجدة المظلوم وإيواء الغريب والوفاء بالعهد، والثقافة السياسية المتمثلة في حلف الفضول وصلح الحديبية، والاعتراف بها جميعاً ﴿وَجَعَلْناكُم شُعوبًا وَقَبائلَ لتَعَارَفوا﴾[3]، وبتعدد مناهجها وأعرافها وعاداتها ﴿لكلٍ جَعَلْنا شرْعَةً وَمنْهَاجًا﴾[4].

وكان كذلك وسيلة للتحرر الثقافي، تحرير آدم من الغواية، وتحرير ابن نوح من الحكم على الظواهر الطبيعية بالعلل الطبيعية وحدها؛ الجبل الذي يعصم من الماء ساعة الفيضان، وتحرير النبي عيسى عليه السلام بني إسرائيل من طغيان الكهنة وعبدة القانون، ومن تحويل المعبد إلى تجارة، وتأسيس عهد جديد يقوم على المحبة والطاعة بدلاً من العهد القديم الذي يقوم على الاختيار والاختصاص، وتحرير الرومان من القوة العضلية إلى القوة العقلية، ومن معالجة الأبدان إلى معالجة النفوس.

فكل ادعاء بأن لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين يقصد به عزل الدين عن السياسة حتى يأمن المتسلط أي حركة معارضة باسم الدين تقضي عليه، وعزل السياسة عن الدين حتى يفعل النظام السياسي ما يشاء طبقاً لمصلحة النخبة السياسية دون مراعاة

لشريعة أو قانون. فهو قول سياسي أيضاً على نحو سلبي ضد الصلة الطبيعية بين الدين والسياسة، فالدين وسيلة لتحرير البشر، والسياسة أداة لتنفيذ شرائعه. إن فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الدين - كما تريد العلمانية المعاصرة - هو فعل ديني سياسي في آن معاً على نحو سلبي كذلك؛ السياسي الذي يريد أن ينفرد بالحكم دون مزاحمة الديني له كما هي الحال في بعض النظم العربية المعاصرة، والديني الذي يريد إقصاء السياسي إنما يريد جعل الدين حكراً عليه، وعالماً مغلقاً له ملكوته الخاص دون أن ينافسه فيه رجال السياسة.

لقد نشأت العلوم الإسلامية كلها نشأة سياسية اجتماعية في بيئة سياسية تتحول فيها القبيلة إلى دولة، والنبوة إلى خلافة، والخلافة إلى ملك، حيث يفيد الحديث النبوي بما معناه: الخلافة بعدي ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود. وواكبت العلوم الإسلامية هذا التحول الاجتماعي السياسي وعبرت عنه.

فقد نشأ علم الكلام نشأة سياسية حول الخلافة بعد وفاة الرسول؛ نصاً أو بيعة، وتعييناً أو اختياراً، وعهداً أو عقداً. وبدأ الخلاف السياسي والتنظير له بين القوى السياسية المعارضة: مَن في السلطة مثل الأموية التي أفرزت تنظيرها السياسي في الأشعرية، ومن خارج السلطة مثل الشيعة؛ المعارضة السياسية السرية التي أفرزت عقائدها في الإمامة، والمعتزلة؛ المعارضة السياسية العلنية بالفكر والتي نظّرت لها في الأصول الخمسة (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، والخوارج؛ المعارضة العلنية بالسلاح على أطراف المدن والتي اعتمدت على تنظير المعتزلة في التوحيد والعدل وأن الإمامة ليست بالضرورة في قريش، وخرجت عليهم برفض الوسطية في المنزلة بين المنزلتين إلى الحدية في الكفر والإيمان، وعدم انفصال الإيمان عن العمل وغياب الوسط بينهما في النفاق أو الفسوق، وحولت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنصيحة إلى الخروج على الحاكم الظالم بالسلاح[5].

ونشأ التصوف نشأة سياسية عكسية بوصفه رد فعل على التكالب على الدنيا والحكم وحياة البذخ والترف، وصعوبة مقاومة هذا التيار الدنيوي بالفعل بعد أن استشهد أئمة

آل البيت، وعزّت المقاومة، وحوصر العلماء بين عصا معاوية وجزرته. فآثر فريق إنقاذ النفس إن تعثر إنقاذ العالم، والإبقاء على الداخل إن صعب العمل في الخارج، والحرص على نقاء الضمير وصفاء القلب إذا خضع البدن لضرورات الحياة ومقومات البقاء. ونشأ بعد الفتنة الكبرى جيل مجموعات الزهاد والعباد والبكائين يتحسرون على ما فات من أيام، وخاصة أيام الرسول والخلفاء، وعاش أهل الصفة في آخر المسجد يتحسرون على حال الناس. من هنا خرجت جماعات الصوفية الأولى دون أي تأثير أجنبي، وبدافع داخلي محض.

كما نشأ علم أصول الفقه نشأة اجتماعية صرفة، إذ نشأت وقائع جديدة تحتاج إلى أحكام. فكان من الطبيعي أن ينشأ القياس طبقاً لما عبر عنه عمر بن الخطاب «قس الأمثال بالأمثال، والنظائر بالنظائر»، وحديث الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل وإجابته بالحكم بالكتاب ثم بالسنة ثم بالقياس دون خوف أو وجل. وفي القرآن حديث عن الاستنباط والاجتهاد ﴿لَعَلِمَهُ الذينَ يَسْتَنْبِطونَه منْهم﴾[6].

وقد نشأت علوم الحكمة بفضل الدولة؛ فقد حلم المأمون بأرسطو وحواره معه حول الحسن والقبح العقليين والشرعيين، وعمل على تأسيس بيت الحكمة، وتعيين مترجمين له وعلى رأسهم حنين بن إسحاق، وشراء المخطوطات بالذهب من بلاد الروم لمعرفة ثقافات الشعوب المفتوحة، الغرب والروم، وليس لتدميرها والقضاء عليها كما فعل الاستعمار الغربي الحديث. ثم تمثل الفكر السياسي اليوناني وبخاصة كتاب **الجمهورية** لأفلاطون، والفكر السياسي الفارسي وبخاصة في كتاب **جاويدا دخرد** بجوار الفكر السياسي الموروث في **الأحكام السلطانية**.

وبالإضافة إلى هذه العلوم العقلية النقلية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، نشأت العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه بدوافع اجتماعية وسياسية أيضاً، حيث ضبط القرآن وجمع أيام عثمان بن عفان رضي الله عنه؛ خشية عليه من الخلاف وتثبيتاً للنص موازياً لتثبيت السلطة. وجُمع الحديث بعد ذلك بقرنين من الزمان بالدافع نفسه؛ تثبيتاً للحديث بعد أن اعتمدت فرق المعارضة على الأحاديث الموضوعة تدعيماً لها. وحملت علوم التفسير أيضاً الهم نفسه، فكان

تثبيت تفسير القرآن ضد التأويلات العقلية والباطنية لفرق المعارضة، وإبراز الفرقة الكلامية أي عقائد القوة السياسية داخل علوم التفسير حول القضاء والقدر والإمامة. وتمت صياغة علوم السيرة كما صاغ أهل الكتاب سير الأنبياء بما أجروا من معجزات بعيداً عن الدور السياسي والاجتماعي للنبي في الظاهر وفي الحقيقة، لرفع الروح المعنوية لدى المسلمين حتى لا يشعروا بنقص أمام النصارى الذين كتبوا سيرة المسيح[7]. وقد ظهرت السيرة السياسية واضحة في السيرة المعاصرة، السيرة الليبرالية في كتابي **حياة محمد** و**في منزل الوحي** لمحمد حسين هيكل وكذلك في **على هامش السيرة** لطه حسين، والسيرة الاشتراكية في **محمد رسول الله** لعبدالرحمن الشرقاوي، والسيرة السياسية في كتاب **فترة التكوين في حياة الصادق الأمين** لخليل عبدالكريم. وأخيراً تمت صياغة علوم الفقه طبقاً لأولويات العصر القديم وظروفه، أي أولويات فقه العبادات على فقه المعاملات. فقد احتكر النظام السياسي المعاملات لنفسه وبخاصة فيما يتعلق بالنظم السياسية والخروج على الحاكم الظالم[8].

الجذور الحديثة للإسلام السياسي

لم يكن "الإسلام السياسي" ظاهرة قديمة فحسب بل ظاهرة حديثة أيضاً منذ الإصلاح الديني حتى نشوء الجماعات الإسلامية الحالية. فقد نشأ الإصلاح الديني بدافع سياسي، تمثل في ضعف الخلافة العثمانية، واحتلال أراضي الأمة وتجزئتها، وتخلفها عن المدنية الحديثة، وقهرها على الرغم من نظام الملة، ومركزيتها الشديدة؛ مما شجع على استقلال الأمصار ورغبتها في الانفصال، وبروز أطماع الشرق والغرب في ممتلكات الرجل المريض، ورغبة بعض الأمصار في وراثتها مثل مصر في عصر محمد علي ثم بعد سقوط الخلافة عام 1924.

كان أكبر ممثل للإسلام السياسي رائد الحركة الإسلامية الحديثة جمال الدين الأفغاني الذي صاغ الإسلام السياسي؛ الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، الإسلام من أجل تحرير أراضي المسلمين وحريتهم وفقرائهم وهويتهم وتقدمهم وحشدهم. وقامت الثورة العرابية استناداً إلى هذه التعاليم، فقد وقف أحمد

عرابي في قصر عابدين أمام الخديوي توفيق قائلاً: «إن الله خلقنا أحراراً ولم يورثنا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم»، واستمر خطباؤها وأدباؤها مثل عبدالله النديم في المقاومة في السر والعلانية من أجل مناهضة الاحتلال البريطاني لمصر[9].

وخرج معظم الحركات الوطنية من عباءة الإصلاح الديني؛ فالأفغاني هو واضع شعار "مصر للمصريين"، وعلى الرغم من تنصل محمد عبده من الثورة العرابية فإنه هو الذي كتب برنامج الحزب الوطني. واستمرت الحركة الوطنية المصرية منذ مصطفى كامل حتى فتحي رضوان، ومن الحزب الوطني حتى مصر الفتاة مرتبطة بالحركة الإصلاحية وبالإسلام السياسي. كما أن الأفغاني هو الذي صاغ وحدة وادي النيل، ووحدة مصر والسودان، والوحدة العربية ابتداءً من وحدة مصر وسوريا، ووحدة مصر والمغرب العربي، ونهضة مصر مع نهضة الشرق. وعلى الرغم من خفوت ثورة الأفغاني عند تلميذه محمد عبده فإن ثورة عام 1919 خرجت من عباءته؛ فقد كان سعد زغلول أحد تلاميذه، وكان أيضاً الجيل الثاني من رواد النهضة من تلاميذه مثل قاسم أمين ومصطفى عبدالرازق وطه حسين. وقد اعترف بهم "الميثاق" عام 1963 في فصل "جذور النضال الوطني"[10].

وفي المغرب العربي، ارتبطت الحركة الوطنية بالإصلاح الديني وخرجت منه كما هي الحال في مصر. وأسس علال الفاسي في المغرب حزب الاستقلال، وصاغ علماء القرويين الحركة الوطنية مع العرش الذي جسد هذا الارتباط بين الوطن والإسلام ممثلاً في محمد الخامس، وأخذ الجهاد معنى جديداً وهو الاستقلال، بل تلقب الملك في المغرب بـ "أمير المؤمنين" لانتسابه إلى الأسرة الهاشمية كما هي الحال في الأردن.

وفي الجزائر خرجت الحركة الوطنية أيضاً من جمعية علماء الجزائر وتدرجت مع علمائها، مع عبدالحميد بن باديس وعبدالقادر المغربي وعبدالكريم الخطابي ومالك بن نبي. وعندما ضعفت الحركة الوطنية بعد الاستقلال وعادت الفرنكفونية عند النخبة عاد الإسلام حاملاً غضب الجماهير وتطلعاتهم الاجتماعية ضد الفقر والبطالة. وعادت الحركة الإسلامية الاجتماعية، ونالت الأغلبية في المجالس التشريعية، ثم انقلب عليها الجيش، وبدأ القتال المسلح وثمنه سبعون ألف شهيد.

في تونس أيضاً تبلورت الحركة الوطنية بفضل علماء الزيتونة؛ مثل الطاهر والفاضل بن عاشور. وكان الناس يقاومون الاحتلال الفرنسي كجزء من الجهاد الإسلامي بصرف النظر عن اتجاههم العمالي والنقابي أو الليبرالي أو الوطني التلقائي، كما ظهر ذلك في أدب المقاومة والأزجال الشعبية ومناهج التفسير عند علماء الزيتونة وخطب المنابر ودروس العصر والمظاهرات الشعبية.

وفي ليبيا قامت الحركة السنوسية بالجهاد ضد الاحتلال الإيطالي واستأنفه عمر المختار، وكانت المقاومة تنطلق من الزوايا والمساجد معتمدة على الإيمان بالله وجهاد الكفار؛ فالاحتلال كفر، والمقاومة من "الكُفْرَة" من جنوب الصحراء. ولما قامت الثورة عام 1969 بدافع وطني قومي كرد فعل على هزيمة عام 1967، وبعد ربع قرن من خفوت المد الثوري واستمراره في الخطاب السياسي نفسه، دون أن يترجم إلى أفعال وتغيير ملموس في الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي عاد الإسلام المسلح في الجبال حول بنغازي حاملاً حركات الاحتجاج الاجتماعي والمعارضة السياسية.

ولم يختلف المشرق العربي عن المغرب العربي في ذلك. ففي سوريا نظّر عبدالرحمن الكواكبي لحرية المسلمين في كتابه **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، وحلل في كتابه الآخر **أم القرى** ظاهرة اللامبالاة أو الفتور في الأمة الذي أدى إلى استكانتها واحتلالها، وركّب القومية على الإسلام، وطبق ثقافة الحرية في الغرب في واقع المسلمين وتراثهم.

وفي لبنان خرجت حركة المقاومة في الجنوب من الشيعة وأحزابها ومنظماتها، وحزب الله وحركة أمل، وانتصرت المقاومة وتحرر جنوب لبنان، وأصبحت نموذجاً يحتذى به في فلسطين وكشمير وكل أرض محتلة. ساهم السنة والشيعة معاً في حركات المقاومة والتنظير للثورة الإسلامية الحديثة وبخاصة في كتابات محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله، وربما متجاوزين أيديولوجية الثورة الإسلامية في إيران و"ولاية الفقيه".

وفي اليمن قاد الأئمة الأحرار النضال ضد حكم الأئمة الطغاة، واستشهدوا في سبيل حرية الأوطان مثل زيد الموشكي. وشارك الإخوان في عدة ثورات ضد الأئمة

حتى نجح الضباط الأحرار، عبدالله السلال وصحبه أخيراً في وضع نهاية حكم عصور الظلام. وعبر شعراؤهم وأدباؤهم عن أوضاع القهر والدعوة إلى الاستقلال، وتعاونوا مع القوميين على إنجاح الثورة وبمساعدة مصر. وبعد الوحدة شاركت الحركة الإسلامية في الحياة الوطنية، وقد نشأ بينها وبين النظام السياسي شد وجذب كما هي طبيعة الحال في المجتمعات التي تتحول من التسلط إلى الحرية.

وفي السودان قادت الحركة المهدية النضال ضد الاحتلال البريطاني، بزعامة محمد أحمد المهدي بما لديه من وسائل قتال تقليدية أمام الجيش البريطاني الحديث، وقتل اللورد جوردون بسهم أحد مجاهدي المهدية، وأصبحت المهدية في تاريخ السودان الحديث تعادل الجهاد في سبيل الله، وتحول التصوف إلى ثورة على الرغم من انتشار الوهابية وإسقاط فريضة "الجهاد" عند الإخوان الجمهوريين.

وفي فلسطين الآن، تقود حركتا حماس والجهاد الإسلامي المقاومة الإسلامية متضامنة مع باقي حركات المقاومة الفلسطينية. وقد كانت حركة فتح في تكوينها الأول من الإخوان المسلمين الذين ناضلوا في فلسطين جنباً إلى جنب مع الجيوش العربية عام 1948، وكانت ثورة عزالدين القسام عام 1935 نموذجاً للمقاومة الإسلامية الأولى ضد الاستعمار الاستيطاني. وقد قامت انتفاضتان؛ الأولى في الفترة 1987 - 1993، والثانية التي اشتعلت في أواخر أيلول/ سبتمبر 2000 تحت شعار الأقصى الذي حرك تدنيسه واحتلاله مشاعر المسلمين من أقاصي آسيا إلى غرب أفريقيا.

وإذا كان محمد عبده قد ارتد عن الثورة السياسية وسياسة الانقلابات ضد الحكام لأستاذه الأفغاني بعد فشل الثورة العرابية واحتلال الإنجليز لمصر، كذلك ارتد رشيد رضا تلميذ محمد عبده عن الإصلاح إلى السلفية بعد الثورة الكمالية في تركيا، عام 1923 والقضاء على الخلافة، ونجاح جمعية تركيا الفتاة وحزب الاتحاد والترقي في الوصول إلى الحكم. فقد كانت هناك ثلاثة اختيارات: الإصلاح الذي أدى إلى الاحتلال في مصر، والعلمانية التي أدت إلى القضاء على الخلافة في تركيا، ولم يبق أمام رضا إلا السلفية يرتد إليها مدافعاً عن الخلافة من جديد في كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى**، مكتشفاً محمد بن عبدالوهاب مؤسس الحركة الوهابية في نجد الذي اكتشف

أيضاً ابن تيمية زعيم السلفيين القدماء والمعاصرين في آن معاً، والذي امتدت جذوره إلى أحمد بن حنبل مؤسس الحركة السلفية الأولى بعد أن ذهب العقل والقياس إلى أبعد مدى عند أبي حنيفة والمعتزلة، ووصلت المصلحة العامة عند المالكية إلى القول بالمصالح المرسلة، وأن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وأن المصلحة أساس التشريع كما قال الطوفي في الأندلس. فالأولى العودة إلى النص الخام والطاعة للأوامر والنواهي دون تدخل العقل البشري بالفهم أو التأويل وبالتحليل أو التعليل. وربما كان ذلك بداية انتشار الإسلام "الوهابي" وامتداده إلى باقي الحركات الإسلامية المعاصرة.

وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم قد تشبع بالروح السلفية. وأراد تحقيق حلم الأفغاني بتأسيس حزب إسلامي ثوري قادر على حمل الأيديولوجية الإسلامية الثورية وتحقيق المشروع الإسلامي التحرري. فأنشأ جماعة الإخوان المسلمين على ضفاف القناة في الإسماعيلية عام 1928، وخلال أقل من ربع قرن أصبحت أقوى التنظيمات الإسلامية وأكثرها حركة في مصر وسوريا واليمن والأردن. واستطاع البنا أن يصوغ إسلاماً بسيطاً واضحاً، نظرياً وعملياً، تصورياً حركياً "فرسان بالنهار، رهبان بالليل". ودخل الإخوان في الأربعينيات في أتون الحركة الوطنية المصرية، فجاهدوا في فلسطين عام 1948، وعارضوا نظام الحكم الإقطاعي الاستبدادي للإنجليز والقصر وأحزاب الأقلية. وكانوا يمثلون مع حزب الوفد والشيوعيين – على الرغم من الخلاف الأيديولوجي بينهم – المعارضة الرئيسية للسياسات القائمة في الأربعينيات.

واغتيل حسن البنا في شباط/ فبراير 1949 بعد إلقاء محاضرة في جمعية الشبان المسلمين، اغتاله القصر والإنجليز وربما بعض أحزاب الأقلية. وبدأت سلسلة من الاغتيالات المتبادلة (النقراشي وأحمد ماهر) ثم الاعتقالات والتعذيب لأعضاء الجماعة. وكما كون القصر "الحرس الحديدي" والذي كان أنور السادات من أعضائه وكون الشيوعيون أيضاً تنظيماتهم السرية، كون الإخوان كذلك "التنظيم السري" من أجل الاستعداد للتغيير السياسي الجوهري بالاستيلاء على السلطة.

ولم يفقد الإخوان باغتيال الشهيد حسن البنا مؤسس الجماعة فقط بل مرشدها ومنظّرها وأباها الروحي. ولم يستطع أحد خلافته سواء من القضاة أو المحامين أو

الفقهاء أو الدعاة أو الضباط أو السياسيين أو رجال الأعمال، وظل الموقع شاغراً لمدة سنتين حتى اقترح أحد أعضاء مكتب الإرشاد اسم سيد قطب على الرغم من اعتراض باقي الأعضاء لصلة هذا الاسم الجديد بالعلمانيين، الشيوعيين والاشتراكيين والأدباء، ولأنه ليس من الآباء المؤسسين للجماعة مثل عمر التلمساني وغيره، وليس له الثقل القانوني لعبدالحكيم عابدين أو عبدالقادر عودة أو الباع الفقهي للسيد سابق أو القدرة الخطابية لمحمد الغزالي أو البراعة السياسية لحسن العشماوي. ومع ذلك تم انتخابه أميناً للدعوة والفكر، وعضواً بمكتب الإرشاد.

والحقيقة أن سيد قطب شخصية فريدة في تاريخ مصر، وفي العلاقة بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين، وقد ظهر ذلك في آخر فترة في حياته وهي الفترة السياسية. فقد مر بأربع مراحل في حياته: الأولى هي المرحلة الأدبية في الثلاثينيات، عندما بدأ شاعراً رومانسياً يقرض الشعر الرومانسي الوطني، مثل **الشاطئ المجهول** عام 1934. ثم استمر في الأربعينيات عندما بدأ يكتب أدب الأطفال مثل **أشواك**، و**الأطياف الأربعة**، و**المدينة المسحورة**، والسيرة الذاتية مثل **طفل من القرية** أسوة بتوفيق الحكيم في **يوميات نائب في الأرياف** وطه حسين في **الأيام**. وصاحب ذلك الإبداع الأدبي عنده النقد الأدبي، ابتداءً من كتابه **مهمة الشاعر في الحياة** مع تقديم مهدي علام عميد كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ثم **النقد الأدبي.. أصوله ومناهجه** في منتصف الأربعينيات، وفيه يقدم بعض الآيات القرآنية شواهد أدبية. ثم طبق نظريته في النقد الانطباعي الوجداني الشعوري اعتماداً على موسيقى اللغة قبل كتاب **الجوانية** لعثمان أمين بعقدين من الزمان في **التصوير الفني في القرآن الكريم** و**مشاهد القيامة في القرآن الكريم**، في الوقت نفسه الذي كتب فيه خلف الله محمد خلف الله رسالته للماجستير **الفن القصصي في القرآن الكريم** تحت إشراف أمين الخولي، ورفضتها السلطات الجامعية بادعاء إنكار الوقائع التاريخية في قصص الأنبياء، وهو الاتهام نفسه الذي وجه إلى طه حسين في كتاب **في الشعر الجاهلي** من قبل وإلى نصر حامد أبوزيد من بعد في كتاب **مفهوم النص**. وكان سيد قطب من أنصار الجديد ضد القديم، ومع عباس محمود العقاد ضد طه حسين، وهو الذي عرّف العالم النقدي بثلاثية نجيب محفوظ.

والمرحلة الثانية هي المرحلة الاجتماعية، عندما اكتشف سيد قطب الجانب الاجتماعي في الإسلام بعد اكتشافه الجانب الأدبي في القرآن. فقد كتب **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، مقالاً ثم كتاباً من روح المعركة الاجتماعية في الأربعينيات، وصدر عام 1949 يربط فيه العدالة الاجتماعية – وهي القضية المطروحة في السينما والشعر والقصة والمسرح والفكر السياسي والأحزاب السياسية في ذلك الوقت مثل الطليعة الوفدية – بالتوحيد؛ إذ يقوم التوحيد على مبادئ ثلاثة: الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعي. وأعطى شواهد تاريخية عديدة من أقوال الصحابة والأئمة على الاشتراكية الإسلامية، وفي الوقت نفسه الذي أصدر فيه مصطفى السباعي في سوريا **اشتراكية الإسلام** عام 1947. ثم كتب قطب كتابه **معركة الإسلام والرأسمالية** الذي يبين فيه التناقض بينهما وكأنه بيان شيوعي يؤصل الماركسية، ثم كتب **السلام العالمي والإسلام** مؤسساً فيه قضية السلام ابتداءً من الضمير؛ أي رضا الإنسان عن نفسه إلى السلام في الأسرة والتوافق بين أعضائها، إلى السلام في المجتمع الذي يقوم على تذويب الفوارق بين الطبقات. وهنا رشحته الثورة المصرية ليكون رئيساً لهيئة التحرير – وهي أول تنظيم سياسي لها – ومشرفاً على مجلتها ونشراتها.

أما المرحلة الثالثة في حياة سيد قطب فهي المرحلة الفلسفية، وفيها أغرق في الجانب النظري في الإسلام، من خلال تأسيس الأيديولوجية الإسلامية في كتابه **خصائص التصور الاسلامي ومقوماته** والتي تقوم على الوحدانية والمثالية والتعادلية والاتزان والحركية والوجدانية، فكان أقرب إلى محمد إقبال منه إلى مفكري الإخوان المسلمين. ولما كان ذلك رداً على كتاب ألكسيس كاريل **الإنسان ذلك المجهول** حدث تقابل بين الأنا والآخر، وبين الإسلام والغرب. وهو ما اشتد بعد زيارته للولايات المتحدة الأمريكية في بعثة تعليمية وحدوث صدمة حضارية كشفت التناقض بين مجتمعين. ثم كتب **المستقبل لهذا الدين** مبيناً المستقبل للأنا ونهاية الآخر. وأخيراً جمع عدة مقالات له في الدين والسياسة والأدب والاجتماع والتاريخ في **دراسات إسلامية**. وهي آخر ما وصل إليه سيد قطب من تنظير، وأعلى ما وصلت إليه الأيديولوجية الإسلامية من أحكام في أوائل الثورة.

والمرحلة الرابعة هي المرحلة السياسية، فعندما اندلعت ثورة الضباط الأحرار عام 1952 كان سيد قطب قد انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين منذ سنتين فحسب. ولما كان معروفاً بكتاباته الاشتراكية فقد عهد إليه بإلقاء عدة أحاديث إذاعية عن الوطنية والاشتراكية والثورة. ولما حلت الثورة الأحزاب أبقت على جماعة الإخوان نظراً لارتباط الثورة بها. وكتب سيد قطب برنامج الإخوان بناءً على طلب الثورة من الأحزاب بكتابة برامجها السياسية. وبعد أن دب الخلاف بين الضباط الأحرار أنفسهم، أي بين جمال عبدالناصر ومحمد نجيب فيما عرف بأزمة آذار/ مارس 1954، انضم الإخوان المسلمون إلى محمد نجيب لما كان يمثله من أبوة ووطنية ونزعة إسلامية يجمع بها بين شطري وادي النيل، فهو من أم سودانية وأب مصري. ولما خسر نجيب المعركة بدأ الصراع بين الإخوان والثورة، وبلغ الذروة في تموز/ يوليو 1954 عندما أطلق أحد أعضاء جماعة الإخوان النار على عبدالناصر في ميدان المنشية بالإسكندرية لاغتياله. فكانت الفرصة لعبدالناصر ورفاقه لحل جماعة الإخوان والقبض على مكتب إرشادها، واستشهد عبدالقادر عودة وغيره من أعضاء التنظيم، ودخل سيد قطب السجن.

ومن أهوال التعذيب وفي ظلمات السجون، ومن آلام الجسد وصرخاته كتب سيد قطب **معالم في الطريق** الذي انتزع بعض فصوله من كتابه **في ظلال القرآن**، ويعبر بعضها الآخر عن أنات السجين البريء. وفيه يشتد التقابل بين الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الله والطاغوت، وأنه لا تمكن المصالحة بينهما، بل يقضي أحد الطرفين على الآخر. ولما كان لا غالب إلا الله فسيتم انتصار الإسلام على الجاهلية، والله على الطاغوت، والإيمان على الكفر عن طريق تكوين جيل قرآني فريد، خاصة الخاصة، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. ولما صدر الكتاب في الستينيات لم يدرك أحد أهميته، ولكن لما قرأه عبدالناصر عائداً من موسكو بعد زيارة للاستشفاء أدرك بحسه التنظيمي الحزبي أنه لابد من أن يكون وراء هذا الكتاب تنظيم سري، وطلب من وزير داخليته شعراوي جمعة اكتشاف هذا التنظيم. وقبض على سيد قطب ثانية بعد أن كان قد أفرج عنه قبل ذلك بسنتين، واتهم بتدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم. وبعد محاكمة صورية تمت إدانته، وحكم عليه بالإعدام شنقاً في صيف عام 1965 بعد أن تشفع له كثير من حكام العرب والمسلمين. وقد كانت ثورة الضباط الأحرار آنذاك تدافع عن

نفسها بعد قوانين تموز/ يوليو الاشتراكية (1962 ـ 1963) كرد فعل على الانفصال المصري ـ السوري، وكانت تناصر الثورة اليمنية، ولم يكن بإمكانها السماح بأي تحد لها في الداخل والخارج. ومع ذلك وقعت هزيمة حزيران/ يونيو 1967 بعد شنق سيد قطب بسنتين، وكانت بداية النهاية للجمهورية الأولى التي انتهت بوفاة جمال عبدالناصر في أيلول/ سبتمبر 1970.

ويعتبر كتاب **في ظلال القرآن** آخر ما صدر في علوم التفسير في الفكر الإسلامي الحديث من تفسيرات تالية لتفسير **المنار** لمحمد عبده ومحمد رشيد رضا، وتتضح فيه مراحل حياة سيد قطب الأربع متداخلة، فهو يجمع بين التفسير الأدبي والاجتماعي والفلسفي والسياسي. وقد طغت المرحلة السياسية الأخيرة على المراحل الأدبية والاجتماعية والفلسفية. وقرأت الجماعات الإسلامية المعاصرة **معالم في الطريق**، ونسيت كتبه **التصوير الفني في القرآن**، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، و**معركة الإسلام والرأسمالية**. وتم اختزال سيد قطب الشاعر الأديب الناقد الاشتراكي الفيلسوف في سيد قطب الخارجي الذي يكفر المجتمع والمصدر الرئيسي لجماعات التكفير والهجرة[11]. ومازال التحدي قائماً الآن: من الذي يخلف سيد قطب كمفكر إسلامي وحدوي تقدمي اشتراكي ويوحد من جديد بين الإسلام والثورة؟

الجذور المعاصرة للإسلام السياسي

كوّن الضباط الأحرار داخل الجيش المصري في الفترة نفسها تنظيمهم السري للانقلاب على السلطة وإنهاء حكم الأحزاب الفاسدة، وتلاعب القصر بالحكومات الوطنية، وتدخل الإنجليز في الحياة السياسية ووجود قواتهم على ضفاف قناة السويس وفي التل الكبير، ومن أجل التحقيق في موضوع الأسلحة الفاسدة وهزيمة الجيش في فلسطين، بل والتحقيق في مقتل الشهيد حسن البنا. كان ذلك كله ضمن المبادئ الستة الأولى للثورة: القضاء على الاستعمار والملكية والإقطاع ورأس المال، وتكوين جيش قوي، وإقامة حياة ديمقراطية سليمة.

ولما اندلعت الثورة في تموز/ يوليو 1952 كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة الستة من الإخوان المسلمين ومنهم عبدالمنعم عبدالرؤوف ورشاد مهنا. وكان الضابط أبوالمكارم عبدالحي ضابط الاتصال بين تنظيم الضباط الأحرار داخل الجيش والإخوان المسلمين. كان جمال عبدالناصر والسادات على صلة بحسن البنا والإخوان المسلمين، ولهما الهدف نفسه، وهو تغيير النظام السياسي في مصر الذي يسيطر عليه الإنجليز والقصر والإقطاع إلى نظام وطني لتحرير مصر من الاحتلال والقصر والإقطاع.

وبعد حل جماعة الإخوان المسلمين عام 1954 وانتقالهم إما إلى السجون وإما إلى دول الخليج العربية وإما إلى الحياة السرية، بدأت فترة جديدة من الإسلام السياسي السري تحت الأرض ابتداءً من **معالم في الطريق** فوق الأرض. عاش الإخوان المسلمون يفكرون في أحزانهم وينتظرون لحظة الانتقام من "الناصرية"؛ يعتبرون كل إنجازاتها خسائر وكل هزائمها مكاسب، باستثناء تأميم قناة السويس وصد العدوان الثلاثي على مصر عام 1956 وخروج الإخوان من السجن وتسليحهم واشتراكهم في المقاومة والدفاع عن مدينة السويس، وبعد تحريرها عادوا إلى السجون بعد أدائهم الواجب الوطني. أما الوحدة مع سوريا (1958 ـ 1961) فقد تمت على أساس قومي غير إسلامي، لذلك انفصمت عروتها عام 1961، وقوانين تموز/ يوليو الاشتراكية (1962 ـ 1963) تمت باسم الاشتراكية العلمانية أو الماركسية التي كانت حليفاً لعبدالناصر، لذلك ألغيت بعد قوانين الاستثمار والانفتاح الاقتصادي عام 1975. وأدت حرب اليمن إلى سفك دماء المسلمين بأيديهم، مصريين ويمنيين، وكانت أحد أسباب هزيمة عام 1967، ولم ينفع الحلف الإسلامي عام 1965 بين الرياض وطهران وكراتشي في حصار الناصرية من الخارج، ونجح العدوان الإسرائيلي على مصر عام 1967 واضعاً حداً للتجربة الناصرية التي انتهت بوفاة زعيمها في أيلول/ سبتمبر 1970 وانتهت بها تجربة الجمهورية الأولى.

ولما بدأت الجمهورية الثانية عام 1971 بدأت بتصفية التجربة الناصرية في انقلاب 15 أيار/ مايو 1971 الذي سمي "ثورة التصحيح". وأخرج الإخوان المسلمون أعداء عبدالناصر من السجون لاستعمالهم ضده، ولتشكيل جبهة واحدة أمام العدو المشترك

الملحد الاشتراكي، دفاعاً عن الإيمان والرأسمالية. وقامت حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 تحت ضغوط المظاهرات الطلابية عام 1972 وبعد حرب الاستنزاف (1967ـ 1969) وانتظار الناس ساعة الحسم، وعبرت القوات المصرية قناة السويس والحاجز الترابي إلى سيناء تحت شعار "الله أكبر"، وبعد نجاحها تم تفسيرها دينياً لمزيد من الانتقام من عبدالناصر الذي وضع خطة التحرير "بدر"، وأعد الجيش استعداداً لمعركة التحرير؛ فبسبب الإلحاد في الفترة الناصرية وقعت الهزيمة، وبسبب الإيمان في الفترة الساداتية حدث الانتصار. وظهرت العذراء في الزيتون بعد الهزيمة لمشاركة المصريين الأحزان، وعبر المؤمنون قناة السويس في انتصار عام 1973، يقطعون رؤوس اليهود كما فعلوا في غزوة بدر. وبدأت شعارات "العلم والإيمان" تظهر عنواناً للجمهورية الثانية، فـ«من لا إيمان له لا أمان له»؛ لتخليص النظام من فلول الشيوعيين في العهد الناصري. وصدرت قوانين الاستثمار والانفتاح الاقتصادي عام 1975، وبدأ الإخوان المسلمون يتعاونون مع النظام الجديد ضد النظام القديم. وتمت تصفية الناصريين من الجامعة خلال الفترة 1976ـ 1977 بأيدي الإسلاميين حتى بدأت الحركة الإسلامية تفرض نفسها على الحرم الجامعي، وتتصدر انتخابات اتحاد الطلاب. فاستعمل الدين من الطرفين، من النظام السياسي كوسيلة لإضفاء الشرعية السياسية عليه بعد انقلاب 15 أيار/ مايو، ومن الحركة الإسلامية المستمرة في نشاطها الإسلامي الإعلامي لكسب مزيد من الشعبية انتظاراً للحظة الحسم الديمقراطي في انتخابات قادمة بعد السماح بالتعددية الحزبية، أو بانقلاب شعبي عسكري إذا حان الوقت، وضعُف النظام السياسي، وقويت الحركة الإسلامية.

وحدثت في السجون مناقشات بين أعضاء الجماعة حول مسار حركة الإخوان، مكاسبها وخسائرها. وبدأ يتكون فيها جناح أكثر جذرية من جيل الرواد، يود الانتقام والثأر مما حدث للجماعة، ويريد استعمال العنف اعتماداً على التنظيمات السرية المسلحة والتصفيات الجسدية، فلا يفل الحديد إلا الحديد. وبدأت الجماعات الإسلامية المعاصرة في ممارسة رؤيتها الجديدة بحادث الاستيلاء على الفنية العسكرية عام 1974، والاستيلاء على محافظة أسيوط بعدها بسنوات، ومقتل الشيخ الذهبي عام 1977. ثم تشرذمت الحركة الإسلامية في عدة جماعات صغيرة مثل "التكفير والهجرة" بقيادة

شكري مصطفى، وهو الاسم الذي تطلقه أجهزة الأمن على "جماعة المسلمين"، وجماعة "قف وتبين"، والقطبيين، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي تندرج جميعاً تحت اسم الجماعات الإسلامية، سواء كان يجمعها جامع في الداخل والخارج تحت اسم "الجماعة الإسلامية" أو يعمل كل منها على حدة وبوسائلها الخاصة السلمية أو بالعنف.

وبعد الهبة الشعبية في كانون الثاني/ يناير 1977 وإدراك النظام الجديد أن الناصرية وصور عبدالناصر مازالت تتحكم في حركة الجماهير من الإسكندرية إلى أسوان بدأ السادات يبحث عن حلفاء جدد خارج مصر، أي إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية؛ فزار القدس في تشرين الثاني/ نوفمبر من العام نفسه، وعقد معاهدة كامب ديفيد عام 1978، واتفاقية السلام المصرية ـ الإسرائيلية عام 1979. ولمزيد من الإحكام والسيطرة وبعد أن قطعت جبهة الرفض العربية العلاقات مع مصر أصدر السادات عدة قوانين مقيدة للحريات بالإضافة إلى قانون الطوارئ وقانون الاشتباه وقانون العيب، ورفع شعارات "مصر أولاً" و"العلم والإيمان". وتمثل دور "كبير العائلة" المدافع عن "قيم القرية"، ولبس الجلباب وأمسك بالعصا وجلس على "المصطبة"، ومُنح لقب "الرئيس المؤمن" و"خامس الخلفاء الراشدين"، وأصبح يذكر اسمه على أنه "محمد أنور السادات" تيمناً باسم الرسول، ويبدأ خطبه "باسم الله" وليس كما كان يفعل عبدالناصر "أيها الإخوة المواطنون"، وينهيها بآية تدل على التواضع والمغفرة كي يخفي بها التسلط والقهر ﴿ربَّنا لا تُؤاخذْنا إن نَسينا أو أخطأنا، ربَّنا ولا تَحملْ علينا إصراً كما حَملتَه على الذين من قبلنا، ربَّنا ولا تُحمِّلْنا ما لا طاقةَ لنا به، واعفُ عنا، واغفرْ لنا، وارحمْنا، أنتَ مولانا فانصُرْنا على القوم الكافرين﴾[12]. واستعملت السلطة سلاح الدين لتكفير خصومها السياسيين، الناصريين والشيوعيين واتهامهم بالإلحاد والمادية بشعار «من لا إيمان له لا أمان له»؛ إذ بدأ تكفير الخصوم من النظام السياسي ومن الحركة الإسلامية على السواء وبالمنطق نفسه[13].

وبعد أن رأت الحركة الإسلامية أنها لا تستطيع أن تسير مع السادات أكثر من ذلك بعد صلحه مع إسرائيل وارتمائه في أحضان الغرب والولايات المتحدة الأمريكية

خاصة، والقطيعة مع العرب، وسن القوانين المقيدة للحريات، وانتهاء فترة المنفعة المتبادلة بينهما، واستعمالهم لتصفية الناصريين من الجامعة والحياة العامة، واستعمالهم لأخذ مراكز قوة في الإعلام والحياة العامة قررت الوقوف ضده مع المعارضة الناصرية والماركسية والليبرالية. وتوحدت قوى المعارضة لصياغة سياسات بديلة في رفض الصلح مع إسرائيل، ومقاومة الولايات المتحدة الأمريكية، والدعوة إلى توحيد العرب، ورفض القوانين المقيدة للحريات. وأراد السادات التخلص من ائتلاف قوى المعارضة لإثبات أن شعبه وراءه بعد تشكيك مناحيم بيجن في تأييد الشعب المصري لاتفاقية السلام المصرية ـ الإسرائيلية، وليبين أن هؤلاء المعارضين هم أقلية من "الأفندية الأراذل" لا تمثل أغلبية الناس المؤيدة للسلام، وأنه قادر على أن يقبض عليهم في أربع وعشرين ساعة ويضعهم في السجون. وقام بالفعل بالقبض على كل ممثلي حركات المعارضة السياسية له من إسلاميين وناصريين وماركسيين وليبراليين، وفصل أساتذة جامعيين وصحفيين، وعزل البابا شنودة، رئيس الكنيسة القبطية فيما يسمى بمذبحة أيلول/ سبتمبر 1981. واغتيل بعدها بشهر في 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1981، على يد ضابط وجنود في الجيش أعضاء في جماعة الجهاد الإسلامية[14].

وظلت الحركات الإسلامية من عام 1981 حتى بداية القرن الحادي والعشرين تسير على الخط نفسه، أي النزاع المسلح مع النظام السياسي القائم في مصر. فقد استمرت الساداتية دون السادات، واستمرت العلاقة مع إسرائيل على الرغم من رفض التطبيع من مجموع القوى السياسية المصرية والاتحادات والنقابات والمنظمات الأهلية. ووقعت مذبحة الأقصر عام 1999 والتي قضت على الموسم السياحي، بالإضافة إلى وقوع حوادث أخرى ضد السياح في الهرم أو إلقاء قنابل في ميدان التحرير، أو حدوث تراشق بالرصاص مع أفراد الشرطة في الصعيد؛ لبيان أن الجماعات الإسلامية هي التي تتحكم في الحياة العامة وتقدر على التأثير في الاقتصاد، وإحداث القلاقل السياسية، والاستيلاء على أجهزة الإعلام من الباب الخلفي بتصدر أخبارها الصفحات الأولى في الجرائد اليومية. وخف التوتر بين الجماعات الإسلامية والنظام السياسي بسبب إعادة الجماعات النظر في ضرورة استعمال العنف وسفك دم الأبرياء بالاعتداء على السياح

بعد حادث الأقصر وظهور جناح يحرم ذلك؛ فلا تؤخذ جريمة المذنب بالبريء. ومع ذلك يظل التوتر قائماً، لاعتبار الجماعات الإسلامية قوة المعارضة الرئيسية في البلاد، وتتوجه لها أجهزة الأمن بالمرصاد.

شعارات الإسلام السياسي

إن تحليل شعارات الحركات الإسلامية المعاصرة كعلامات على أيديولوجياتها السياسية ومزاجها النفسي يبين أنها شعارات سلبية أكثر منها إيجابية، وتدل على قدر كبير من الغضب والرفض، والهروب إلى البديل، والبحث عن المنقذ. وهي أربعة شعارات: "الحاكمية لله"، و"الإسلام هو البديل"، و"الإسلام هو الحل"، و"تطبيق الشريعة الإسلامية".

يعني الشعار الأول "الحاكمية لله" رفض حاكمية البشر التي اضطهدت الحركة الإسلامية سواء في الفترة الليبرالية التي استشهد فيها حسن البنا أو الفترة القومية التي استشهد فيها عبدالقادر عودة وسيد قطب وغيرهما من أعضاء جماعة الجهاد مثل محمد عبدالسلام فرج وخالد الإسلامبولي وغيرهما. فالله حاكم لا يظلم، وهو أدرى بمصالح العباد، ويتمثل حكمه في تطبيق إرادته وأوامره ونواهيه التي تجلت في الشريعة. وهو موقف صريح بنص القرآن الكريم في آيات ثلاث: ﴿ومَنْ لم يحكمْ بما أنزلَ اللهُ فأولئك همُ الكافرون﴾[15]، وفي آية أخرى ﴿فأولئك همُ الظالمون﴾، وفي آية ثالثة ﴿فأولئك همُ الفاسقون﴾. فالحاكمية لله ضد الحاكمية لأهواء البشر ومصالح الطبقات، والحاكمية لله لا تخطئ في حين أن حاكمية البشر تخطئ وتصيب. إذاً يتضمن الشعار رفضاً لكل نظم الحكم البشرية على أنواعها كافة، ليبرالية وقومية واشتراكية وماركسية وديمقراطية وجمهورية وملكية وإمارية وسلطانية ودولتية وجماهيرية؛ فالشعار يعني الرفض والسلب. وإذا سئلت الجماعة الإسلامية ماذا تعني "الحاكمية لله" إيجاباً؟ صعبت الإجابة لأن الله لا يحكم بنفسه بل عن طريق شريعته. والشريعة يفهمها البشر ويستنبطونها من أصولها، ويطبقونها في الزمان والمكان طبقاً لمقتضيات التعزير. وهي في حاجة إلى فروع تحول مبدأ الشورى إلى نظام في الحكم، ومبدأ العدالة الاجتماعية إلى نظرية في الاقتصاد، ومبدأ "حق الاختلاف" إلى نظرية

في التعددية السياسية. وعندما تصل الحركة الإسلامية إلى الحكم كما في السودان وأفغانستان (في عهد طالبان) وإيران فإنها تتحول إلى نظام تسلطي لا يختلف عن النظم السياسية العلمانية؛ فالتسلط بنية اجتماعية وموروث ثقافي غالب تعتمد عليه النظم السياسية وحركات المعارضة على السواء بما فيها الحركة الإسلامية.

ويتضمن الشعار الثاني "الإسلام هو البديل" أيضاً رفضاً هائلاً لكل البدائل المتاحة والتي تمت تجربتها في حياة المسلمين في العصر الحاضر؛ أي الليبرالية أولاً ثم الاشتراكية والقومية العربية ثانياً. ربما قدمت الليبرالية بعض الإنجازات على مستوى حرية الفكر والتعبير والصحافة والحياة الحزبية والبرلمانية، وفي أثنائها اشتدت الحركة الوطنية، وقامت ثورة عام 1919 باسمها. ومع ذلك ساد الإقطاع والرأسمالية والتوجه نحو الغرب، وكانت الأحزاب فاسدة يضطهد بعضها بعضاً، والانتخابات مزورة، والبرلمان بيد الملك يحله متى شاء، والدستور منحة منه، والإنجليز مازالوا في البلاد، وفي عصرها وُقعت معاهدة عام 1936 ووَقعت نكبة عام 1948.

ثم تلتها الاشتراكية أو القومية العربية وحققت بعض الإنجازات مثل تأميم قناة السويس عام 1956، وتمصير الشركات الأجنبية عام 1957، وقيام الوحدة مع سوريا خلال الفترة 1958 ـ 1961، وتطبيق قوانين تموز/ يوليو الاشتراكية خلال الفترة 1962 ـ 1963، وتدعيم ثورة اليمن عام 1964 وثورة العراق عام 1958 وثورة ليبيا عام 1969، ورفض الصلح والاعتراف والتفاوض مع الكيان الصهيوني عام 1967، وقيام حرب الاستنزاف خلال الفترة 1968 ـ 1969، وتبني مجانية التعليم، وإقامة التصنيع، وتوحيد العرب، وإكمال حركات الاستقلال، وبناء القطاع العام، وتأسيس حركة عدم الانحياز "لا شرقية ولا غربية" منذ مؤتمر باندونج عام 1955 حتى مؤتمر بلجراد عام 1964 ومؤتمرات الجزائر والقاهرة ونيودلهي. ولكنها انتهت بالهزيمة المروعة عام 1967 إثر سيادة الطبقة الجديدة الضباط والتكنوقراط وكبار موظفي الدولة ورجالات الحزب، وبعد تفشي الفساد والقهر ونهب القطاع العام. واحتلت سيناء وباقي فلسطين والجولان، وتم أيضاً إنشاء إسرائيل الكبرى، ومد الهجرات السوفيتية إلى إسرائيل، والاعتراف بإسرائيل، والتحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية. واستمر الأمر كذلك في الجمهوريتين الثانية والثالثة، والتحول من القطاع العام إلى الخاص، ومن مجانية

التعليم إلى خصخصته، ومن التخطيط الوطني إلى الاستثمار الأجنبي، ومن السيادة الوطنية إلى الدخول في عصر العولمة واقتصادات السوق. وجرمت الحركة الإسلامية واستشهد زعماؤها، واستبعد الإسلاميون ودخلوا السجون ثم استعملوا ضد الخصوم ثم راحوا ضحية ألاعيب السياسة. ومازال إرث هذا العصر قائماً في القلوب حتى الآن، يحرك الضغائن ويثير الأحقاد ويتربص للانتقام.

أما الشعار الثالث "الإسلام هو الحل" فهو مثل الشعار السابق، إذا اشتدت الأزمات وتوالت النكبات وعجزت النظم السياسية عن حلها ظهر شعار "الإسلام هو الحل"، عن طريق البحث عن الغائب المجهول والمفتاح السحري لكل الأبواب، وعجز الدولة عن إيجاد الحلول للأزمات التي تفاقمت يوماً بعد يوم. فلم تفلح الليبرالية في تحرير فلسطين التي ضاع نصفها في العهد الليبرالي عام 1948 والنصف الآخر في العهد الاشتراكي عام 1967. وكانت الحركة الإسلامية مضطهدة في العصر الليبرالي واستشهد حسن البنا فيه، ومضطهدة أيضاً في العصر الاشتراكي واستشهد فيه عبدالقادر عودة وسيد قطب ومحمد عبدالسلام فرج. وتجزأت الأمة في العصر الليبرالي بعد الحرب العالمية الأولى وهزيمة تركيا واحتلال القوى الغربية لها وتقسيم غنيمة الرجل المريض، وتشرذمت في أثناء الجمهورية الثالثة إلى عرب وبربر وأكراد وسنة وشيعة ومارونية وقبطية، ووقعت الحروب الأهلية في السودان ولبنان والجزائر، وأغلقت الحدود بين المغرب والجزائر، ووقعت صدامات بين مصر والسودان، وخلافات بين اليمن والمملكة العربية السعودية وبين قطر والبحرين، حتى وقع الغزو العراقي لدولة الكويت وانضم فريق من العرب إلى قوى التحالف الغربي وفريق آخر مناهض له. واعتدت إسرائيل على لبنان وتونس والعراق وسوريا ومصر، ومازالت تريد أن تمد يدها إلى إيران وباكستان.

لم تستطع الأيديولوجيات الليبرالية أو الاشتراكية القومية أن تحل قضايا التنمية لا على الطريقة الرأسمالية ولا على الطريقة الاشتراكية. ولم تستطع أن تحل قضية الهوية، بعد أن أصبحت غربية في العصر الليبرالي وفي عصر الانفتاح والعولمة في الجمهورية الثالثة. وبما أن التجربة قد أثبتت فشل الأيديولوجيات العلمانية في

التحديث لم يبق إلا الإسلام الذي لم يجرب حتى الآن، مع أن الحكم الاسلامي قد تمت تجربته في أفغانستان والسودان وكانت الخسائر كثيرة على صعيد الحريات. ومازالت التجربة الثورية الإسلامية في إيران على شفا حفرة نظراً للاستقطاب بين الإصلاحيين والمحافظين، ومحاولة كل منهما السيطرة على قطاعات الدولة كالجيش والمجلس النيابي والقضاء والإعلام. وقد انتهى الانقلاب "الإسلامي" في السودان بالنزاع بين عمر البشير وحسن الترابي أي بين الرأسين في مواجهة وصدام يضاف إلى النزاع المسلح الدائر بين الشمال والجنوب.

ويعني الشعار الرابع "تطبيق الشريعة الإسلامية" ضيق الناس بمجموع القوانين المدنية التي تتحكم فيهم، السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فهم لا يعرفون سبب سنها أو تغييرها ولا عن أي مصالح تعبر، وكلها سواء في الظلم والضيق والإضرار بمصالح الناس؛ فينادون بتطبيق الشريعة الإسلامية هرباً من القوانين المدنية وفراراً منها؛ فإذا كان البشر يظلمون فإن الله لا يظلم، وإذا كانت الشرائع المدنية تعبر عن إرادة الحكام وأهوائهم فإن الشريعة الإلهية عادلة لا تظلم وتعبر عن الإرادة الإلهية التي لا تنحاز إلى فريق ضد فريق. تتبع النظم السياسية إرادة الحكام واختياراتهم، ليبرالية أو اشتراكية، وقد يغيرها الحاكم نفسه طبقاً لمزاجه وتقلباته ومصالحه وتحالفاته. وتقوم الأنظمة الاقتصادية رأسمالية أو شيوعية على الملكية الخاصة أو الملكية العامة، وعلى الحرية الاقتصادية أو على التوجيه الاقتصادي، كل ذلك يقرره الحكام دون رعاية لمصالح الناس. وتتغير سياسات الأجور كل يوم ولا يدري الناس ما معاييرها، وكلها تؤدي إلى الضنك والفقر ولا تعادل مستوى الأسعار، ولا تقوم على أن العمل وحده مصدر القيمة، وتعطي أصحاب الياقات البيض أكثر مما تعطي أصحاب الياقات الزرق. وتتغير النظم التعليمية وقوانينها كل بضع سنوات، وكلها لا تراعي العلم، ولا تؤدي إلى البحث بل إلى طاعة الحكام وتقليد القدماء. ويعاني المواطن في المؤسسات الحكومية لأخذ تصريح بناء أو رخصة قيادة أو بطاقة شخصية أو حقه في محكمة أو ليشتكي في قسم شرطة، ويتوق إلى نظام لا يظلم وإلى شريعة عادلة. ولما كان الإسلام مازال حياً في القلب، والشريعة مرضياً عنها في العبادات فإنه وجدانياً ونفسياً يتوق إلى

من يرفع شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية"، مع أنه أيضاً لا يطبقها إلا رجال يسيئون فهمها ويطبقونها حرفياً كما هي الحال في كثير من النظم الإسلامية المحافظة في السودان وإيران وأفغانستان وشمال نيجيريا وتشاد، حيث تتوطن الأغلبية الإسلامية، وتضحي بوحدة الوطن من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية، وكذلك الحال في بعض الأقاليم الإندونيسية[16].

عند تحليل بعض شعارات الإخوان المسلمين التقليدية الأولى نجدها تعبر أيضاً عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مثل شعار "الله زعيمنا، والرسول قدوتنا، والقرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا"، وهو الهتاف الرئيسي للجماعة. فـ"الله زعيمنا" تعني الضيق بزعامة البشر، فالكل متسلط قاهر، ظالم لا يبغي إلا سلطانه، ملكاً كان أو ضابطاً، من قريش أو من الجيش، مفوضاً من الله أو منتخباً من الناس، فكلاهما تفويض زور وانتخاب مزور؛ فزعامة الله أفضل من زعامة البشر. و"الرسول قدوتنا" تعني أن القدوة البشرية قد عزّت، وأن البشر جميعاً ناقصون، وأن الحكام ليسوا نماذج يقتدى بهم؛ فالرسول هو القدوة في حياته وسنته، في أهله ومع أصحابه، وفي أقواله وأفعاله. و"القرآن دستورنا" تعني الضيق بدساتير البشر التي تعبر عن إرادة الحكام؛ إذ تتغير الدساتير، وفي بنودها ما يعطي الحكام سلطة مطلقة وما يقيد حريات الناس. لذلك تقوم الهبّات الشعبية لإلغاء الدستور أو على الأقل تعديل بعض بنوده. والقرآن دستور لا يظلم ولا يحابي ولا يتحيز إلى أحد، وهو دستور إلهي يتجاوز الزمان والمكان والعصر. و"الجهاد سبيلنا" ضد الخضوع ومصالحة الأعداء والرضا بالذل وعقد معاهدات تضر بمصالح البلاد، فالجهاد أفضل طريق لنيل الحقوق. و"الشهادة في سبيل الله أسمى أمانينا" تعني حب الموت الكريم على الحياة الذليلة، وأن الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون، وأن شهداء المقاومة في جنوب لبنان وفي فلسطين قادرون على الصمود أمام أعتى الجيوش وأحدث الأسلحة بالأجساد البشرية والعربات المفخخة في العدو.

إن تحليل هتافات الحركة السياسية يؤدي إلى النتيجة نفسها وهي الضيق بالواقع والرفض لنظمه والتوق إلى واقع جديد. فمثلاً شعار "الله أكبر ولله الحمد" يعني أن

الله أكبر من كل كبير، الله أكبر على كل من طغى وتجبر، الله أكبر قاصم الجبارين، وهو شعار الثورة الإسلامية في إيران ضد تأليه البشر وتعظيم الحكام وتقديس الطغاة، وفي الوقت نفسه يعني التواضع والشكر والحمد لله على نصرة الحق على الباطل، والعدل على الظلم. وكذلك هتاف "خيبر خيبر يا يهود، جيش محمد سوف يعود" إنما يدل على ضيق بعجز الأمة عن مواجهة الكيان الصهيوني واستيطانه وتوسعه وقمعه لانتفاضة الأقصى وقتله أطفال الحجارة، وأن التاريخ متصل الحلقات، وكما انتصر الرسول على اليهود في خيبر قديماً سينتصر المسلمون عليهم في فلسطين حديثاً بالسلاح نفسه وهو الإسلام، وهتاف "بالروح والدم، نفديك يا إسلام" له المعنى نفسه في هتاف "بالروح والدم نفديك يا فلسطين"، وهتاف الشهادة "بالروح، بالدم نفديك يا شهيد" و"لا إله إلا الله، الشهيد حبيب الله".

جدل الشرعية واللاشرعية

تتحدد علاقة الحركات الإسلامية بالنظم الإسلامية من خلال قضية الشرعية واللاشرعية لكليهما معاً وليس لواحدة دون الأخرى. عندما تكون النظم السياسية شرعية منتخبة من الناس دون تزوير تصعد الحركة الإسلامية وتأخذ حق تمثيلها في المجالس النيابية في النظم البرلمانية، وتصبح ممارسات العنف هي الاستثناء من الطرفين نظراً لحداثة المجتمعات الإسلامية في التجربة الديمقراطية للحركات الإسلامية. وإذا كانت الأنظمة السياسية تسلطية تقوم على القهر والغلبة وأجهزة الأمن والشرطة انعكس ذلك سلبياً على الحركات الإسلامية ومارست العنف، فلا يقابل العنف العلني إلا العنف السري، ولا يجابه العنف القسري إلا العنف التحرري، ولا يقوى على العنف القهري إلا العنف الثوري كما هي الحال في علاقة المنظمات الثورية بأنظمة الحكم الديكتاتورية في أمريكا اللاتينية[17]. فالنظام السياسي هو البادئ بالعنف، ليس ضد الحركات الإسلامية وحدها بل ضد جميع حركات المعارضة إسلامية وقومية وليبرالية. والعنف من حيث هو مقدمة يولد العنف من حيث هو نتيجة، والعنف من حيث هو فعل يولد العنف من حيث هو رد فعل أو انفعال.

وهناك العنف المرئي، وهو استعمال أجهزة الأمن ضد الحركات الإسلامية، والعنف اللامرئي مثل تشويه صورتها في أجهزة الإعلام، واستبعادها من مراكز اتخاذ القرار، والتدخل في انتخابات الاتحادات والنقابات والمنظمات غير الحكومية والأحزاب السياسية لإسقاط مرشحيها، وعدم السماح لها بإصدار صحفها اليومية أو مجلاتها الأسبوعية أو القيام بأنشطتها الدورية، ووضع أعضائها تحت المراقبة، ومنعهم من السفر، والتشكيك في رموزها وطريقة حياتها وأساليب ممارستها، مثل اللحية والجلباب والسبحة والحجاب والجماعات المغلقة ونظم المصاهرة والقرابة، والهجوم عليها من دعاة "التنوير الحكومي"، واتهامها بالظلامية والتخلف والرجعية والأصولية والشكلية. إنه العنف المكبوت الذي قد ينفجر في أي لحظة عرضية تأتي كحامل اجتماعي له.

وثمة أربعة أنماط للعلاقة بين النظم السياسية والحركات الإسلامية: الأول النمط البرلماني الذي يسمح بشرعية الحركة الإسلامية ويعتبرها جزءاً من النظام السياسي وإحدى فصائل المعارضة؛ إذ يولد النظام السياسي الديمقراطي حركة إسلامية ديمقراطية لا تمارس العنف، وتقبل نتائج الاقتراع. بل أحياناً تتجاوز الحركة الإسلامية دورها التمثيلي إلى القيام بالمهام الوطنية المناطة بالدولة ذاتها في الدفاع عن وحدة الأراضي الوطنية واستقلال الوطن. وأكبر مثل على ذلك التجربة اللبنانية ودور الحركات الإسلامية في النظام السياسي اللبناني، وقيام حزب الله بالعبء الرئيسي في تحرير جنوب لبنان من الاحتلال الصهيوني وبموافقة الدولة وفي إطار من الشرعية الدستورية بل وتقدير الدولة والشعب لدورها.

ويتمثل النمط الثاني في النظم السياسية الملكية أو العسكرية التي تسمح بشرعية الحركات الإسلامية ليس حباً في الديمقراطية أو إيماناً بشرعية الحركة الإسلامية؛ تنظيماتها وبرامجها وممارساتها، ولكن طبقاً لذكاء عملي من أجل استتباب النظام السياسي والاستقرار الاجتماعي وتحقيق أمن الدولة، مثال ذلك التجربة الأردنية واليمنية والكويتية والمغربية والبحرينية أخيراً. حيث بدأ الأردن هذه التجربة بالسماح

للإخوان المسلمين وغيرهم من الجماعات الإسلامية بالتقدم للانتخابات البرلمانية وبقبول قواعد اللعبة الديمقراطية، المكسب والخسارة، الأغلبية والأقلية. فإذا حققت الحركة الإسلامية بعض ما نادت به في شعاراتها يزيد تمثيلها في الدورة الانتخابية التالية، أما إذا لم تحقق شيئاً ولم يشعر الناس بالتطبيقات العملية لشعاراتها فإن تمثيلها يقل في الدورة الانتخابية التالية. والاحتمال الثاني أقرب إلى تحقيق ما تنادي به الأحزاب في نظام أوتوقراطي، ملكي أو عسكري، صعب للغاية لأن القرارات السياسية الكبرى تظل حكراً على النظام السياسي.

وتشبه التجربة الكويتية التجربة الأردنية نظراً لتاريخ ديمقراطي طويل للنظام السياسي الدولتي ولقوة المعارضة في الشارع والصحافة والبرلمان بكافة فصائلها القومية والليبرالية والإسلامية. وعلى الرغم من تشدد بعض أجنحة الحركة الإسلامية مثل جماعة الإصلاح وضيق النظام السياسي بالمعارضة كلها فإن الممارسات الديمقراطية تظل هي الغالبة.

وقد وعت البحرين أخيراً الدرس وتبنت التجربة الديمقراطية نفسها في شكل تغيير النظام السياسي من أميري لادستوري إلى ملكية دستورية، كما كانت تنادي به الحركة الإصلاحية مثل الأفغاني منذ قرن ونصف قرن. وعادت المعارضة من الخارج، بكل صورها القومية والإسلامية والليبرالية، وعاد الأساتذة الجامعيون المفصولون إلى أعمالهم.

وقد كان النظام الملكي في المغرب سبَّاقاً إلى هذا النمط، عندما كان الملك يسمح لتنظيم الإخوان المسلمين المؤيد للعرش بالوجود الشكلي دون أن يكون له أي قوة مؤثرة في الحياة السياسية. فالملك هو أمير المؤمنين، ومحمد الخامس وعلال الفاسي شخصيات وطنية دينية، وحزب الاستقلال من تكوين علماء القرويين؛ فالدين موجود في السياسة باسم النظام السياسي وليس بضغط من الإخوان المسلمين. فإذا ما خرجت حركة إسلامية على هذا النمط استبعدت وهمشت وطوردت وحكم على أمرائها بالإعدام كما حدث لحركة الشبيبة الإسلامية، أو بالإقامة الجبرية كما حدث لعبدالسلام

يسين، زعيم جماعة العدل والإحسان، بعد أن وجه كتاب نصح للملك الشاب محمد السادس، الذي تراجع عن الانفراجة الديمقراطية في أول عهده، وضيق الخناق من جديد على جماعة العدل والإحسان اعتماداً على أن الاشتراكيين في الحكم ولهم الأغلبية البرلمانية، واقتداءً بلعبة الحكام في المشرق بضرب أجنحة المعارضة السياسية بعضها ببعض طبقاً لجدل الخطر العاجل والخطر الآجل، وتقديم الأول على الثاني.

وقد سار النظام السياسي في اليمن في التجربة الديمقراطية نفسها بعد أن كسب شرعية جديدة وذلك بالحفاظ على وحدة البلاد شمالاً وجنوباً من خطر الانفصال. وعلى الرغم من بعض ممارسات العنف من حزب الإصلاح في اليمن المرتبط بالإخوان المسلمين، فإن التجربة الحزبية التعددية مازالت مستمرة رغم حصول الحزب الحاكم على الأغلبية في البرلمان واستمرار التوتر بين جناحي المعارضة الإسلامي والقومي، مما ينذر أيضاً بلعبة ضرب القوى السياسية بعضها ببعض اقتداءً بمصر.

وهناك نمط ثالث في تجارب مصر وسوريا والعراق وليبيا بوصفها نظماً عسكرية في نشأتها، ويقوم النظام السياسي في هذا النمط على الانقلاب العسكري ويستمد شرعيته من الثورة، ولما كان الانقلاب العسكري نظاماً غير إسلامي لأنه لا يقوم على البيعة والاختيار الحر من الشعب، فإن الشرعية تنقصه مما يجعل شعارات الحركة الإسلامية مثل "الحاكمية لله" تمثل خطراً عليه. لذلك لا يسمح هذا النمط الثالث بشرعية الحركات الإسلامية لأنها تمثل خطراً عليه وبديلاً له في آن معاً. فهناك صراع مكبوت بين النظام السياسي والحركات الإسلامية يؤذن بالانفجار، بل يتفجر بين الحين والآخر كما هي الحال في المعارضة الإسلامية الشيعية في العراق المهاجرة خارجه، والمعارضة الإسلامية في ليبيا التي وصلت إلى حد الصدام المسلح في الجبال بالقرب من بنغازي قبل فترة وجيزة، والإخوان المسلمين في سوريا بعد مذبحة حماة ودخولهم السجون أو الإفراج عنهم ودخولهم في ائتلاف حكومي، والحركات الإسلامية في مصر، وبخاصة جماعة الجهاد الإسلامية، والتي مازالت ترى أن نظام الحكم غير شرعي وتجب مقاومته حتى ولو سقط الأبرياء في مثل الاعتداء على السياح الأجانب ورموز الدولة.

ويوجد النمط نفسه في النظم الملكية في المملكة العربية السعودية والسلطانية في سلطنة عُمان والحاكمية في دولة الإمارات العربية المتحدة والأميرية في قطر. وتستمد هذه النظم شرعيتها من الإسلام بطريقة أو بأخرى، فالملك في المملكة العربية السعودية خادم الحرمين، والإسلام ثقافة الناس وسلوكهم وحضارتهم في سلطنة عُمان وإمارة البحرين ودولة الإمارات العربية المتحدة. ويأتي التمايز ببروز أجنحة إصلاحية في الحركة الإسلامية التقليدية مثل الوهابية الجديدة في المملكة العربية السعودية، والتي ترفض بعض الممارسات السياسية التي تتم في المملكة باسم الوهابية التقليدية مثل الاعتماد المتزايد على الولايات المتحدة الأمريكية بعد أزمة الخليج الثانية واستدعاء القوات الأجنبية، لا فرق في ذلك بين القوى الإسلامية والقوى الوطنية الأخرى الليبرالية والقومية والأئمة والمثقفين وجماعات حقوق الإنسان والمجتمع المدني والحركات النسائية.

والنمط الرابع وهو الأشد توتراً بين النظام السياسي والحركة الإسلامية يوجد في السودان والجزائر. ففي السودان حدث انقلاب قادته الحركة الإسلامية والجيش أي السلطة الدينية والسلطة العسكرية، هاجرت على أثره القوى الحزبية خارج السودان وكونت جبهة معارضة (التجمع الوطني الديمقراطي) من أعضائها الجيش الشعبي لتحرير جنوب السودان، وزعيم التجمع محمد عثمان الميرغني رئيس قوات المعارضة. ومازال الصراع دائراً بعد اعتقال حسن الترابي بعد اتفاقه مع جون قرنق قائد الجيش الشعبي لتحرير جنوب السودان. وقد يصل الأمر إلى حد الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب كما هو دائر الآن أو بين الشمال والشمال. وفي الوقت نفسه يخضع السودان لحصار خارجي وتم الاعتداء على مصنع الشفاء للأدوية فيه بتهمة تصنيع أسلحة جرثومية. والناس في الجنوب جوعى وعطشى باسم الحكومة والمعارضة؛ الإسلام والعسكر.

والأخطر من ذلك كله الجزائر التي تدور فيها حرب أهلية بين الإخوة الأعداء، الإسلاميين والدولة، بعد الانفراجة الديمقراطية وعقب الهبة الشعبية في أثناء حكم الشاذلي بن جديد، ونجاح الحركة الإسلامية في انتخابات المجالس التشريعية، وإلغاء

الجيش لنتائجها، وتحول الحركة الإسلامية إلى القتال المسلح لتستعيد انتصارها الانتخابي الذي سلبه منها الجيش، وكانت النتيجة ما يقرب من سبعين ألف شهيد من النساء والأطفال والشيوخ. ولم ينجح قانون الوئام الوطني في إنهاء الحرب، كما لم ينجح الخلاف بين قادة الحركة الإسلامية حول بشاعة الحرب وجدواها في توقفها أو التخفيف من حدتها. تخوِّن الدولة الإسلاميين لأنهم يقتلون أبناء الوطن الأبرياء، ويكفّر الإسلاميون الدولة لأنها لا تحكم بالشرع وتتبع نموذج النظام التسلطي. كل فريق يقصي الآخر ويستبعده، ونهاية النفق لم تظهر بعد.

مستقبل الإسلام السياسي

يتضح من جدل الشرعية واللاشرعية أنه في النظم السياسية الديمقراطية التي تصبح فيها الحركة الإسلامية حركة شرعية معترفاً بها تكون أقرب إلى الاستقرار السياسي. بل يتحول الخطاب السياسي الإسلامي من شعاراته الرافضة إلى خطاب سياسي يقوم على برنامج يبني ولا يهدم، يحاور ولا يستبعد. كما يطمئن النظام السياسي إلى أن استقراره مشروط بالديمقراطية، وإعطاء الشرعية للحركة الإسلامية أسوة بباقي القوى والأحزاب السياسية المعترف بها، القومية والليبرالية بل والماركسية أيضاً، فليس من المعقول أن يكون البعيد أولى بالشرعية من القريب. وتنشط الحياة الحزبية، وتقوى التجربة الديمقراطية في النظم التي تعترف بشرعية الحركة الإسلامية مثل الأردن والكويت واليمن، وربما تكون المغرب والبحرين على الطريق. فهي تعددية حزبية ذات طابع ثنائي، تضع حدوداً على أحادية الحزب الحاكم وسلطته المطلقة، وتجعل الناس أقدر على الاختيار الحر الديمقراطي بين بديلين، وبدلاً من أن يصبح التوتر قائماً في مصر وسوريا والعراق وتونس بين النظام السياسي والحركات الإسلامية السرية تحت الأرض أو المهاجرة خارج الأوطان، وحدوث انفجارات وعنف بين الحين والآخر، يمكن للنظم السياسية أن تستقر، وللحركات الإسلامية أن تعيش في جو سياسي صحي لو أعطيت لها الشرعية وتحولت إلى أحزاب سياسية ذات برامج اجتماعية واقتصادية، ويصبح الإسلام باعتباره ثقافة شعبية حاضناً طبيعياً للاحتجاج السياسي والاجتماعي.

مازالت العقبة الرئيسية الآن هي نقص الشرعية المزدوجة بين النظام السياسي والحركة الإسلامية. ومازال كل طرف يريد إقصاء الآخر؛ إذ يريد النظام السياسي القضاء على كل صنوف المعارضة البديلة وليس الحركة الإسلامية وحدها، والحركة الإسلامية باعتبارها أقوى جماعات المعارضة تريد أن تسقط النظام وتحل محله، إن لم يكن بالفعل فعلى الأقل على مستوى التمني والإعلام. ومازال الثقل التاريخي للصراع في الماضي يمنع من الحوار في الحاضر والائتلاف في المستقبل، ومازال تخوف كل طرف من الآخر والترصد به قائماً من أجل تحين الفرصة للانقضاض عليه والتخلص منه، وهو لا يعلم أنه بذلك إنما يقضي على نفسه، وهدم المعبد كله بسياسة شمشون.

كان شرط النظام السياسي للاعتراف بالحركة الإسلامية حركة شرعية هو أن تنبذ العنف، وتقبل قواعد اللعبة الحزبية، وتحول شعاراتها إلى برامج سياسية مثل باقي الأحزاب لأن الدستور يمنع إقامة حزب على أساس ديني وإلا تحولت الدولة إلى مجموعة من الأحزاب الطائفية. وقامت الحركة الإسلامية بالالتزام بهذا الشرط، وقدمت طلباً إلى لجنة تقديم الأحزاب بمجلس الشورى لتأسيس حزب كما حدث في مصر بتقديم بعض أجنحة الحركة الإسلامية طلباً لتأسيس حزب "الوسط". ومع ذلك يرفض النظام السياسي الترخيص للحزب بحجة أن البرنامج لا يقدم جديداً بالنسبة إلى الأحزاب الموجودة، بل ويقوم النظام بالقبض على الأعضاء المؤسسين بتهمة تأسيس حزب غير شرعي للإخوان وهي جماعة منحلة منذ عام 1954، على الرغم من أن الصحافة تتحدث عن نشاطها واجتماعاتها وفوزها أو خسارتها في الانتخابات العامة أو المحلية كمستقلين. والآن تتم محاولة أخرى لإنشاء حزب "العدالة" والانتظار يطول دون موافقة أو رفض. وهذا هو السيناريو التركي نفسه في تكوين أحزاب إسلامية مثل حزب "الرفاه" ثم حزب "الفضيلة" في دولة علمانية تعلن رسمياً أيضاً تحريم قيام أحزاب دينية. وتبدو العلمانية تسلطية إقصائية، مطلقة أحادية الطرف كنظام ثيوقراطي بديل.

وحدث الشيء نفسه في تونس عندما كونت الحركة الإسلامية حزب "النهضة" بقيادة راشد الغنوشي، لا يختلف في برنامجه كثيراً عن باقي الأحزاب العلمانية

التونسية. يسلم بالتجربة الديمقراطية ويعترف بأنه جزء منها، وينبذ العنف، ويعترف بحقوق الإنسان والمرأة وحق الجميع في توزيع عادل للثروة بحيث تجعله حزباً وطنياً ليبرالياً تقدمياً. ومع ذلك يرفض النظام السياسي الاعتراف به ويطارد أعضاءه، ويريد القبض على رئيسه الذي يهيم على وجهه في العواصم الغربية متمتعاً بحرية التنقل والتعبير - وهذه بعض مآثر الغرب - منتظراً تغيير النظام السياسي بانقلاب عسكري مضاد أو شعبية عارمة حتى تعود الليبرالية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان.

وقد بدأ الإفراج عن الإخوان المسلمين في سوريا في العهد الجديد بعد مذبحة حماة في العهد القديم وتدمير المدينة بعد هبّة الإخوان المسلمين فيها. وطالب الإخوان بنسيان الماضي وبداية عهد جديد يتم لهم فيه الاعتراف بالشرعية وحق تكوين جماعة لهم يمارسون من خلالها نشاطهم. ومع ذلك لم يوافق النظام السياسي على شرعية الجماعة إلا من خلال الائتلاف الحكومي بوصفهم أفراداً وليس جماعة، وأعضاء وليس تنظيماً. ومازال العهد الجديد متأرجحاً بين الانغلاق والانفتاح، وبين عادة القديم ومتطلبات العهد الجديد، بين النظام السياسي الواحد والتعددية الحزبية.

ومن ثم توضع الحركة الإسلامية بين المطرقة والسندان؛ إذا دافعت عن وجودها ومارست نشاطها بالعنف اتهمت بتدبير انقلاب على نظام الحكم وممارسة العنف وارتكاب الجرائم وتهديد الأمن الوطني في الداخل والأمن القومي في الخارج. فإذا نبذت العنف وقبلت قواعد العمل الديمقراطي وأرادت أن تكون جزءاً من نسيج المجتمع وحركة التاريخ رفض النظام السياسي خشية حصولها على الأغلبية البرلمانية. ويكون النظام السياسي في الحالين هو الخاسر، ولكنها خسارة على الأمد القصير للنظام السياسي، ومكسب على الأمد الطويل للوطن.

والنظام السياسي هو الآخر بين المطرقة والسندان؛ إذا هو قبل شرعية الحركة الإسلامية كحزب سياسي يكون هو الضحية لأن الحزب الجديد سيفوز بالأغلبية البرلمانية نظراً لرفض الناس للحزب الحاكم الذي يكون خاسراً على الأمد القصير. وإذا رفض الترخيص للحركة الإسلامية لتكون حزباً سياسياً فإنه يكون أيضاً الخاسر على الأمد الطويل ولن يبقى أمامها إلا العنف ومقابلة النظام السياسي لها بالعنف، ويزداد قتل الأبرياء كما هي الحال في الجزائر.

والحقيقة أنه لا بديل من التعددية السياسية كنظام للحكم، وتكوين جبهة وطنية ائتلافية بين جميع القوى السياسية بما في ذلك الحركة الإسلامية سواء كانت حزباً أو جماعة طبقاً لنتائج صناديق الاقتراع، نظراً لاستحالة وجود أغلبية سياسية حالياً لأحزاب السلطة أو لأحزاب المعارضة. فهناك أربع قوى سياسية في أصلها تيارات فكرية في العالم العربي: الليبرالية والقومية (الناصرية، والاشتراكية العربية)، والماركسية على الرغم من انهيار نظمها منذ عقد من الزمان، والحركة الإسلامية. كل واحد منها حكم بمفرده؛ إذ حكمت الأحزاب الليبرالية في العالم العربي قبل الثورات العربية الأخيرة منذ أوائل الخمسينيات ومازال بعضها يحكم في اليمن ومصر والأردن والمغرب ولبنان والسودان في النظم الملكية أو النظم العسكرية. ومازال الناس يحنون إليها نظراً لما يرجونه من حرية سياسية وليس فقط حرية اقتصادية. وحكمت القومية بعد الثورات العربية الأخيرة كنظم عسكرية في مصر وسوريا والعراق واليمن وليبيا وبعد حركات التحرر الوطني مثل الجزائر. وقد انقلب معظمها إلى عسكرية ليبرالية بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967 أو إلى عسكرية خالصة كما هي الحال في تونس. وظلت العسكرية وتغيرت الاشتراكية إلى الليبرالية بلا قيمها؛ فعم الفساد والسرقة ونهب المال العام. حدث ذلك في مصر أولاً وسوريا ثانياً واليمن ثالثاً، ولم يعد يبقى عليها إلا العراق المحاصر منذ غزو دولة الكويت وليبيا المحاصرة بتهمة لوكربي ودعم الإرهاب. ولم يعد للماركسية صوت إلا في جبهة ائتلافية في سوريا والعراق أو بقايا أحزاب متناثرة في لبنان. والحركة الإسلامية هي الأظهر في لبنان والسودان والكويت واليمن والمغرب والأردن وبعض فصائل المعارضة العراقية والتونسية في الخارج وفي الداخل مثل مصر والجزائر.

التعددية السياسية إذاً أمر واقع في الفكر السياسي العربي الحديث، ولا يمكن لتيار إقصاء آخر. قد تختلف التيارات السياسية في التمثيل وفي ممارستها طبقاً لشرعيتها أو لاشرعيتها، وقد تتفق فيما بينها على بعض الأهداف القومية المشتركة بل في الوسائل أيضاً، ولا تتعدد إلا الأطر النظرية أو البواعث؛ إذ تتفق التيارات الأربعة فيما بينها على تحرير فلسطين باسم القومية العربية عند الناصريين والقوميين، وباسم تحرير أراضي فلسطين عند الوطنيين الليبراليين، وباسم القوى العاملة من الفلاحين والعمال، ضد

الاستعمار الاستيطاني الذي هو أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية عند الماركسية، وباسم الجهاد وتحرير الأراضي المقدسة والمسجد الأقصى عند الإسلاميين. ولا تختلف في ذلك النظم السياسية الحاكمة، قومية أو ليبرالية أو إسلامية، ملكية أو عسكرية، إمارة أو دولة، سلطنة أو جمهورية أو مملكة. فالهدف واحد وتتعدد الأطر النظرية والوسائل العملية.

كما تتفق التيارات الأربعة – ولو قولاً – على حرية المواطن وحمايته ضد صنوف القهر والتسلط؛ فذاك شعار الليبرالية وما تؤكده من حرية التعبير والحركة وحق تكوين الأحزاب، وتستمد منه شرعيتها. والحرية والاشتراكية والوحدة هي الشعار الرئيسي في الحركة القومية، مع التركيز على حريات الشعوب أكثر من حريات الأفراد، ولا فصل بين الخبز والحرية. وتقوم الماركسية أيضاً على تحرر الأفراد من الاستغلال، والشعوب من الاستعمار؛ فالغاية من الاقتصاد الموجه القائم على التخطيط وتوجيه الدولة والملكية العامة لوسائل الإنتاج هي التحرر السياسي للأفراد من سيطرة رأس المال. والحركة الإسلامية تتجسد شعاراتها في الحرية والمساواة في قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشهير: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟». وإن شهادة "لا إله إلا الله" لهي إعلان لحرية الضمير الإنساني من كل صنوف القهر البشري بوجود النفي "لا إله" ثم الإثبات "إلا الله"[18].

وتتفق تلك التيارات كذلك على تحقيق وحدة الأمة الإسلامية باسم الإسلام والوحدة الإلهية التي تنعكس في وحدة الأمة، ووحدة الأمة العربية والقومية التي تتجاوز حدود الدولة القطرية، ووحدة الطبقة العاملة، أي العمل والفلاحين "يا عمال العالم اتحدوا" في الماركسية، ووحدة السوق وقوانينه في الليبرالية، من خلال حرية الاستيراد والتصدير والشركات المتعددة الجنسيات. وفي عصر العولمة تتحد الكيانات الصغرى في تجمعات إقليمية أكبر، ولا تقوى الدول القطرية على المنافسة إلا في تجمعات إقليمية أوسع وأشمل.

وتتفق على تنمية الموارد الطبيعية والبشرية أيضاً، باسم الإنسان سيد الطبيعة في الليبرالية، وجدل الإنسان والطبيعة في الماركسية، والتخطيط في القومية العربية، وتسخير الله كل ما في الأرض لصالح الإنسان لتعميرها وسكناها والتمتع بخيراتها في

المفهوم الإسلامي. وقد كثرت الأدبيات من مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية التي تؤكد التنمية المستقلة كشرط للتنمية المستدامة، وتحقيق التوازن في ميزان المدفوعات، وزيادة معدلات التنمية ونقصان معدلات التضخم من أجل استيعاب الزيادة السكانية دون انخفاض في مستوى المعيشة.

والدفاع عن الهوية ضد التغريب قضية رئيسية في الحركة الإسلامية تصل إلى حد المفاصلة ﴿لكم دينُكم وليَ دين﴾[19]، ضد تقليد الآخر. وهي أيضاً محور الفكر القومي الذي يقوم على العزة القومية والاستقلال القومي بين المعسكرين الرئيسيين في عصر الاستقطاب فيما سمي بعدم الانحياز أو الحياد الإيجابي أو دول العالم الثالث. والماركسية تحققها عن طريق هوية العامل وعدم اغترابه عن عمله وتشيُّئه وتبعيته لصاحب رأس المال. والليبرالية تؤمن بهوية إنسانية عامة، هوية المدنية والتحضر، تقوم على مكتسبات العصر الحديث، هوية متوازنة تجمع بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة منذ فجر النهضة العربية.

ولا تختلف القوى السياسية على حشد الجماهير ضد اللامبالاة والفتور. فالإنسان وفق المفهوم الإسلامي حمل الأمانة التي رفضت السموات والأرض والجبال أن تحملها. والقومية العربية رسالة في التاريخ تعبر عن نبض الجماهير وحركة الشارع. والماركسية تحرك الجماهير عن طريق الوعي الاجتماعي والإحساس بالظلم. والليبرالية بطبيعتها نشاط حر والتزام بالإنتاج والمنافسة وهو ما يحرك البشر ويجند الطاقات.

إن الصحوة الإسلامية التي بدأت بعد هزيمة عام 1967 والثورة الإسلامية في إيران، والإسلام في أوربا الشرقية والغربية على السواء، وفي أمريكا الشمالية وأفريقيا والجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى تدل على أن الإسلام قادم، وأن العالم الإسلامي ربما يكون على مشارف مرحلة ثالثة كانت بدايتها في القرن الخامس عشر الهجري، بعد أن اكتملت المرحلة الأولى في القرون السبعة الأولى نهايةً بابن خلدون، وبعد أن اكتملت المرحلة الثانية بفجر النهضة العربية الحديثة في القرون السبعة الثانية بعد ابن خلدون. قد تشهد المرحلة الثالثة عصراً ذهبياً للحضارة الإسلامية يشبه العصر الذهبي في المرحلة الأولى والذي بلغ الذروة في القرن الرابع الهجري، عصر البيروني والمتنبي وأبي حيان التوحيدي[20].

ليس التحدي هو في قبول الصحوة الإسلامية أو رفضها ولكن التحدي هو في تحديد صيغة الإسلام القادم؛ هل هو إسلام المحافظة التقليدية الموروثة من أبي حامد الغزالي، والأشعرية في العقيدة والشافعية في الفقه والإشراقية في الفلسفة، والحرفية النصية الموروثة من السلفية القديمة والمعاصرة، أم الإسلام العقلاني المستنير وريث الحركة الإصلاحية من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعلال الفاسي وعبدالحميد ابن باديس ومالك بن نبي والطاهر والفاضل بن عاشور وعبدالرحمن الكواكبي ومحمد إقبال، وهو الإسلام التعددي الذي يقوم على شرعية الاختلاف، وقبول الحوار، والتعبير عن مصالح الأمة؟ هل هو الخطاب الأصولي الذي كثر الحديث عنه أم الخطاب ما بعد الأصولي الذي هو في طور التكوين؟[21]

إن الحركة الإسلامية ليست كلاً واحداً الآن بل هي متعددة الأجنحة والاتجاهات من اليمين إلى الوسط إلى اليسار، بين النقل والعقل، والنص والواقع، والعقيدة والثورة، والحرف والتأويل. وهي تعددية طبيعية تستأنف التعددية القديمة، وهي حوار مع النفس قبل أن يتم الحوار مع الآخر.

إن تحليل "الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة" لا يعتمد فقط على الأدبيات، والدراسات والبحوث والرسائل والمقالات في الموضوع، فما أكثرها! ويمكن القيام بذلك عن طريق تحليل التجارب الشعورية الفردية والجماعية من أجل إضافة رؤية جديدة على ما تم تحصيله من خلال الأرقام والجداول والإحصائيات والتواريخ وأسماء الأعلام. فالماهية أقرب إلى العلم من الوقائع، والاستبطان أكثر إدراكاً من الإحصائيات. لذلك أصبح المنهج "الظاهرياتي" أحد المناهج الرئيسية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية القادر على إضافة جديد بدلاً من نقل المعلومات من مرجع إلى آخر، ومن مصدر إلى آخر.

ونظراً إلى أن الموضوع يتعلق بحركات ونظم سياسية موجودة على الساحة، وأن كل تحليل علمي للعلاقة بينهما قد يغضب هذا الطرف أو ذاك في مسألة وجود ومصير فإن الحرية الفكرية والبحث العلني الموضوعي النزيه شرطان للفكر وللاستنتاج. صحيح أن الموضوعية الخالصة أو المحايدة لا وجود لها؛ فكل باحث له انتماؤه الفكري

والسياسي. ومع ذلك يمكن الوصول إلى نتائج عامة مقبولة من الباحثين عن طريق تحليل التجارب الجماعية المشتركة؛ فالباحث مستقل عن السلطة والمعارضة وإن كان هواه هنا وهناك. والمصلحة الوطنية العليا هي الهدف المشترك للجميع، لا فرق بين الباحث والسياسي. وأفضل بحث نظري ما كان قائماً على الممارسة، وأفضل ممارسة سياسية ما كانت قائمة على البحث العلمي.

الفصل الثالث

التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانعكاسات

عمادالدين شاهين

اقترن مصطلح "التطرف" في العديد من وسائل الإعلام الرسمية والغربية بالحركات الإسلامية التي ظهرت في العالمين العربي والإسلامي خلال العقود الثلاثة الماضية. وفي حين رأى كثيرون في هذه الحركات بوادر صحوة إسلامية ومداً إحيائياً يُخرج الأمة من عثراتها، فإنها وصفت أيضاً بالعديد من الألفاظ القيمية مثل التعصب والرجعية والجمود والظلامية والإرهاب والراديكالية، وغيرها من المصطلحات التي تعكس تحيزاً أيديولوجياً وموقفاً سياسياً مسبقاً. كما صُورت هذه الحركات، وبخاصة في الدوائر الغربية، على أنها تمثل تهديداً حضارياً وسياسياً أطلق عليه وصف "التهديد الإسلامي" و"الخطر الأخضر" و"الزحف الإسلامي". ولم يسلم عالم الجماد من هذا التوصيف الأيديولوجي، حتى شاع تعبير "حدود الإسلام الدموية" الذي أطلقه صموئيل هنتنجتون في أوائل التسعينيات أو "القنبلة الإسلامية"، للإشارة إلى محاولات بعض الدول الإسلامية إيجاد توازن نووي بينها وبين من يملكون هذه الأسلحة ويمثلون تهديداً قائماً بالفعل[1].

إن إطلاق مثل هذه المصطلحات دون تمحيص، فيه تعميم صارخ وتعتيم مقصود، يخالف التناول الموضوعي للحركات الإسلامية وظروف نشأتها وتطورها؛ إذ يكمن خطأ التعميم في أن الحركة الإسلامية دخلت بالفعل طور التعددية منذ فترة بعيدة، ليس على مستوى العالم العربي فحسب، وإنما داخل البلد الواحد. وصار الحديث الآن عن الحركة الإسلامية مابعد السياسية أو مابعد الأصولية[2]. كما أصبحت هذه الحركات تشكل جزءاً مهماً من الشريحة السياسية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتنامى دور معظمها وشمل العديد من المجالات الحضارية والثقافية

والاجتماعية والسياسية، وتعددت أهدافها وتنوعت وسائلها من أجل تحقيق تلك الأهداف. فمن هذه الجماعات من اتخذ شكل الحزب السياسي وخيار المشاركة القانونية من داخل الأطر القانونية والمؤسسات الشرعية للدولة، ومنها من اتخذ شكل التنظيمات الاجتماعية أو الاقتصادية. وأصبح من الصعوبة تصنيف هذه الحركات لكثرتها واختلاف طبيعتها[3]. إلا أن هذا لا ينفي وجود الجماعات المتطرفة في الفكر والسلوك، التي تتبنى العنف والعمل المسلح وسيلة للوصول إلى أهدافها، ولكن هذه التنظيمات تمثل شريحة صغيرة وهامشية داخل الحركة الإسلامية والتيار الإصلاحي العام.

أما التعتيم المقصود فيتم عن طريق تركيز الضوء والاهتمام على الحركات المتطرفة وتصويرها على أنها تمثل النموذج لباقي الحركات الإسلامية، وأنها المستقبل القادم والبديل المحتمل لنظم المنطقة، أو التعامل مع الحركات الإسلامية المعتدلة كتنظيمات سياسية احتجاجية معارضة، همّها الوصول إلى السلطة وتقويض نظم الحكم وتهديد المصالح الغربية في المنطقة. ومع أن الجانب السياسي هو جزء من اهتمام الحركة الإسلامية فإنها تمثل في الوقت نفسه ظاهرة تتجاوز البعد السياسي. وترتبط هذه الظاهرة بالتطور الفكري والسياسي الذي شهدته المنطقة على مدار القرن العشرين والصراع بين التيارات الأيديولوجية والفكرية والنماذج السياسية والتنموية التي أريد تطبيقها وأحياناً فرضها بالقوة، وهذا في نظرنا هو جوهر الصراع. فالصحوة الإسلامية ليست ظاهرة حديثة كما أنها ليست ظاهرة سياسية فحسب، وإنما هي تيار أصيل وأساسي بين التيارات التي تصارعت في حلبة الفكر والحكم والسياسة في عالمنا العربي. وهي تنتمي بجذورها الفكرية وحتى العضوية إلى التيار الإصلاحي الذي دشنه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وخرج من تحت عباءته تيارات أخرى عديدة. وانبعث هذه التيار كرد فعل للاحتكاك المباشر بالغرب، والتعرف عن قرب إلى جوانب تقدمه المادي والعلمي والعسكري، والإحساس بالخطر الذي بات يهدد دولة الخلافة وينذر بتشتت ممالكها وخضوعها للسيطرة الأجنبية.

وركزت الإصلاحية الإسلامية على شمولية الإسلام وصلاحيته كنظام متكامل للحياة يحتوي على مقومات التقدم وعدم تناقضه مع العقل والعلم والحداثة . كما نادت بالعودة إلى المصادر الأصيلة للدين (القرآن والسنة) مع إعمال الاجتهاد ونبذ التقليد، وركزت على أهمية البعد الحركي وتوعية الفرد المسلم، وطالبت الإصلاحية الإسلامية بالحكومة المقيدة وبالمحافظة على وحدة دولة الخلافة . إن أبعاد هذا التيار الفكري وتطوره في الحركة الإسلامية المعاصرة مسكوت عنها في كثير من الأحيان أو لم تلق القدر الكافي من الدراسة، حيث يستمر التعامل مع الإحيائية الإسلامية كظاهرة طارئة انبعثت فجأة، وليس كتيار قديم وأساسي له جذوره التاريخية والأيديولوجية الأصيلة وكذلك مطالبه المشروعة . ويتبين مما سبق أن مصطلحي "التطرف" و "الاعتدال" من المصطلحات المختلف فيها، ويحتاجان إلى تدقيق ومعيار يمكن من خلاله الحكم بالتطرف أو الاعتدال على جماعة من الجماعات .

يبدأ هذا البحث بمقدمة منهجية حول هذين المصطلحين لوضعهما داخل إطار أكاديمي موضوعي يتجاوز الإسقاطات الأيديولوجية والمواقف السياسية المسبقة، مبيناً نسبية التطرف والاعتدال، وصعوبة استخدام هذه المصطلحات بصورة معيارية وموضوعية، وعدم ثبات حالة التطرف والاعتدال . ويركز الجزء الثاني من البحث على مظاهر التطرف لدى الحركات الإسلامية، والعوامل التي تؤدي إلى تبنيها الاعتدال أو التطرف وسيلةً لتحقيق أهدافها . وبصورة أولية يمكن إجمال هذه العوامل في عوامل ذاتية، ترجع إلى طبيعة فهم هذه الحركات للإسلام ولرسالتها ونظرتها إلى المجتمع من حولها . وعوامل خارجية، تعود إلى رؤية المجتمع والنظم لهذه الحركات وما يمليه ذلك عليها من ردود أفعال ومواقف تجعلها أقرب إلى الاعتدال أو إلى التطرف . ويتناول الجزء الثالث والأخير من البحث انعكاسات ظاهرة الاعتدال والتطرف على مستقبل العلاقة بين النظم السياسية والحركات الإسلامية .

مقدمة منهجية

التطرف في اللغة هو البعد عن الوسط والوقوف في الطرف، وهو يقابل التوسط والاعتدال . واقترن التطرف في الشريعة بالغلو والتنطع والتشدد، أي مجاوزة الحد

وتكليف الناس ما لا يطيقون. وكلها أمور نهى الشرع عنها وحذر الإسلام منها؛ فالإسلام ينهى عن الغلو في الدين والتشديد على الناس وعلى النفس ﴿لا تغلوا في دينكم﴾ (النساء: 171)، وفي الأحاديث النبوية: «إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين»، و«لا تشددوا على أنفسكم». وارتبط الغلو والتشدد بالهلاك، فالهلاك هو النتيجة الحتمية للتطرف والتنطع*: «هلك المتنطعون».

وتعد الوسطية والاعتدال خصيصة من خصائص الإسلام، فالإسلام دين وسط يدعو إلى منهج الاعتدال في كل الأمور؛ في العبادات التي تحكم العلاقة بين الفرد وربه، والمعاملات التي تنظم العلاقة بين الناس بعضهم ببعض، والتشريع الذي يضبط أمور المجتمع. والوسطية تميز أمة الإسلام عن غيرها من الأمم ﴿وكذلكَ جَعلْناكم أمةً وسطًا لتكونوا شُهداءَ على الناس﴾ (البقرة: 143)؛ فالوسطية والاعتدال هما شرطا شهود هذه الأمة على باقي الأمم[4].

وعند تحليل التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية، يجب التركيز على عدة مسائل، وهي:

1. نسبية التطرف والاعتدال

قد لا يكون المعيار الوسطي محل إجماع وقد يختلف الناس فيه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى معيار التطرف، فهناك نسبية الموقف ونسبية الزمن. وثمة العديد من المواقف التي يعتبر فيها التشدد وعدم التفريط في الحقوق موقفاً مشروعاً؛ فالعديد من الثورات وحركات المقاومة تبنت الالتزام الأيديولوجي والعمل المسلح وسيلة للوصول إلى حقوقها المشروعة، كما أن ما يعد تطرفاً في وقت من الأوقات قد ينظر إليه لاحقاً على أنه الاعتدال بعينه ويتبناه المجتمع كأرضية وسطية يتفق عليها الجميع. وهذه حال معظم الحركات التي تسعى إلى تغيير مجتمعاتها، فهي تبدأ من الأطراف إلى أن تتمكن من احتلال أرضية وسطية. ولاشك في أن دعوة الإسلام في بدايتها مثلت لكفار قريش تطرفاً وخروجاً على المألوف وما وجدوا عليه آباءهم وأجدادهم. كما أن حظ الفرد والمجتمع من الدين أو التدين يؤدي دوراً في حكمهما على الأشياء بالتطرف أو

* التنطع هنا المغالاة والتكلف في أداء العبادات. (المحرر)

الاعتدال، فما ينظر إليه الناس على أنه وسط واعتدال وعرف سائد قد يكون في معيار آخر تطرفاً ومخالفاً للاعتدال والعدل. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ فالنظام المالي العالمي قائم على الربا أو الفائدة، وينظر كثيرون إليه على أنه من طبيعة الأشياء وسمة لا يمكن الاستغناء عنها في التعامل، في حين تعتبره الشريعة الإسلامية سحتاً وظلماً فادحاً واستغلالاً بيِّناً لحاجة الناس.

وهذا يقودنا إلى وجه آخر من التطرف وهو التفريط، فالتطرف كما تقدم هو البعد عن الوسط، وله جانبان: التشدد والمغالاة من جانب كما تقدم، والتسيب والتفريط من جانب آخر. وهذا الجانب لا يلقى عليه الضوء كثيراً لأسباب معلومة، فهو لا يثير تخوف الأنظمة ولا حساسية المجتمع.

2. التطرف لا يعني التدين

إن التدين والالتزام بتعاليم الإسلام والحرص على تطبيق مبادئ الشريعة تختلف عن التطرف. فعند معالجة الظاهرة الإسلامية، رصدت بعض الدراسات الغربية – وجاراها في هذا المنهج الاستشراقي بعض الباحثين من المنطقة نفسها – عدة مظاهر اعتبرتها شواهد على تنامي "الأصولية" الإسلامية؛ منها تردد الشباب على المساجد بانتظام، وإعفاؤهم اللحى، وارتداؤهم الجلباب، والتزام الفتيات والنساء بارتداء الحجاب، وظهور عدد من الجماعات الإسلامية ومطالبتها بتطبيق الشريعة في المجتمع. ومن المفروض أن تعتبر هذه المظاهر من المظاهر الطبيعية في أي مجتمع إسلامي، إلا أنها تُصنف تحت دائرة الأصولية، ومعلوم ما يتضمنه هذا المصطلح من إشارة إلى التطرف والتشدد في تناول أحكام الدين وعدم التسامح والجمود في معالجة الأمور.

3. التطرف ليس مقصوراً على الحركة الإسلامية وحدها

هناك تطرف لاديني وتطرف علماني وتطرف حكومي. ولهذا التطرف شواهده في العالم العربي من حيث عدم اقتصار العلمانية العربية على الفصل بين الدين والدولة فحسب تحت شعار "لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين"، بل مناصبتها العداء لمظاهر التدين في المجتمع، وحفزها في أحيان كثيرة لأنظمة بعض الدول إلى "تجفيف

ينابيع " التدين والتطرف في مناهج التعليم والتربية والثقافة لتشمل هذه السياسة إغلاق المدارس الدينية والكتاتيب، وسد قنوات العمل الشرعي أمام المنظمات والجماعات الإسلامية، وإصدار القوانين في بعض الأحيان التي تمنع المسلم من ممارسة ما يراه من حقوقه الدينية، مثل قانون منع ارتداء الحجاب في المؤسسات الرسمية وعدم السماح بقيام أحزاب على أسس دينية. ومثل هذا العداء للدين في المجتمع لا يقع حتى في أكثر البلدان الغربية الصريحة العلمانية مثل الولايات المتحدة الأمريكية أو فرنسا. ومن تطرف النظم السياسية أيضاً استخدام القوة المفرطة والعنف غير المبرر ضد المخالفين السياسيين والمتطرفين الدينيين. فللدولة قوانين وأنظمة تحدد وسائل وأساليب التعامل مع المخالفين للقانون والخارجين على حدوده، وفي معظم الحالات فإن هذه القوانين توفر الوسائل الكافية لمعاقبة المخالفين وردعهم، كما أن الالتزام بالأطر القانونية يضفي المشروعية على مسلكية الدولة ويميزها عن الخارجين عليها. أما أن تلجأ الدولة إلى العنف المفرط الذي لا يجيزه القانون، فهذا أيضاً يعد من أشكال التطرف غير المبرر وغير المقبول، ويشجع الخارجين على الدولة على الإصرار بالرد على هذا العنف بعنف مثله.

4. ضرورة التمييز بين التطرف والعنف

هناك تطرف فكري أي على المستوى المعنوي، كأن يرى البعض أن ما يعتقدونه هو الصواب، وأن يسعوا إلى الالتزام به. وهذا النوع من التطرف لا يثير القلق مادام يظل داخل إطار القانون والمشروعية، لأن هذا المسلك يعتبر من طبيعة الحركات التغييرية التي تتبنى رؤية معينة لإصلاح المجتمع وتغييره وتؤمن بصحة هذه الرؤية وصلاحيتها للتطبيق؛ وهكذا بدأت كل الحركات الاجتماعية التغييرية. ويرى علماء الحركات الاجتماعية أن هذا النوع من "التطرف" متوقع بل مطلوب لكونه تعبيراً عن الالتزام الأيديولوجي للحركة ووسيلة لزيادة فاعليتها وقدرتها على التأثير، ومن المنطقي أن يتبنى الناس من الآراء ما يعتقدون أنه الصواب، ومن هنا ذهب الإمام الشافعي إلى القول «إن رأينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب»، وتوضح هذه المقولة الفرق بين الاعتداد بالرأي والتطرف؛ فالتطرف هو التعصب للرأي وتخطئة

الآخرين حتى وإن كانوا على صواب. ويظل هناك فرصة للتعامل مع هذا النوع من التطرف على مستوى الفكر أيضاً وذلك بالحجة والمناظرة.

ومن ناحية أخرى ثمة تطرف مادي وعملي، وهو اللجوء إلى العنف والعمل المسلح من أجل فرض فكر ما على الآخرين بالقوة، وهذا النوع من العمل مرفوض، ولا يمكن السكوت عنه أو التسامح إزاءه. حتى لو دخل هذه الأمر من باب كف اليد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن لهذا الباب أصوله الفقهية وضوابطه الشرعية التي تنظم ممارسته.

كما تجب التفرقة بين العنف كأسلوب طارئ قد تستدعيه ظروف معينة، وبين كونه جزءاً من فكر الحركة وأيديولوجيتها المنظمة، أي أن يصبح العنف أصلاً ثابتاً في فكر الحركة وممارستها يميزها عن غيرها من الحركات الأخرى. ومثال ذلك لجوء بعض الجماعات الإسلامية إلى العمل المسلح للتعامل مع وضعية معينة، كظروف وقوع احتلال أجنبي كما فعل الإخوان المسلمون في فلسطين في نهاية الأربعينيات أو الجماعات الجهادية في لبنان وفلسطين في الوقت الراهن، أو كرد فعل لعنف موجه من قبل الدولة كحالة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر بعد توقيف المسار الانتخابي واستيلاء الجيش على السلطة عام 1992. وتنتهي حالة العنف بمجرد انتفاء السبب، حيث لا يصبح هناك مبرر للعمل المسلح. وعلى العكس من هذه الحالات، تلك الجماعات الجهادية التي يمثل العمل المسلح والسعي إلى تغيير الأوضاع القائمة بالقوة جزءاً أساسياً من فكرها واستراتيجيتها. ومثال ذلك جماعات الجهاد وما شابهها في مصر وجماعة مصطفى بويعلي في السبعينيات ثم الجماعة الإسلامية المسلحة في التسعينيات بالجزائر وغيرها من الجماعات.

والخلاصة أن التطرف والاعتدال مصطلحان نسبيان يحتاجان إلى تمحيص دقيق، وإلى معيار ثابت لتحديدهما. وفي الخبرة الإسلامية، فإن هذا المعيار هو الشريعة وأحكامها وضوابطها وفقاً للكتاب والسنة وتخريجاً على القواعد المعتبرة شرعاً في باب الاجتهاد. فكما يرى صلاح الصاوي: «الأصل في الحكم على الأعمال بأنها من قبيل التطرف والاعتدال أنه عمل فقهي مرجعه إلى علماء الشريعة مادمنا نتحدث عن

التطرف الديني، لأن التفريق بين المحكم والمتشابه ومعرفة الآراء المعتبرة شرعاً في المتشابه ونحوه يعد من قبيل العلم الشرعي»[5]. وأورد يوسف القرضاوي، في بحث قيم عن **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، عدة مظاهر للتطرف منها التعصب للرأي، وعدم الاعتراف بالرأي الآخر، وإلزام جمهور الناس بما لم يلزمهم الله به مثل محاسبة الناس على السنن والنوافل كأنها فرائض، والتشديد في غير محله، والغلظة والخشونة، وسوء الظن بالناس، والسقوط في هاوية التكفير[6]. كما رصد الصاوي بعض الممارسات كمظاهر للتطرف مثل التنطع في أداء العبادات، والتعمق أو مجاوزة الحد في الأقوال أو الأفعال، ويدخل في هذا الزيادة على المشروع، والتزام ما لا يلزم به الشارع، والورع الفاسد ونحوه، ومصادرة اجتهادات الآخرين في المسائل الاجتهادية، أي التعصب للرأي الذي لا يعترف معه للآخرين بالوجود، وتجاوز الحدود الشرعية في الإنكار على المخالف، حيث لا يفرق بين مجمع عليه وبين مختلف فيه[7]. وأورد الصاوي رأي شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي في مفهوم التطرف: «وهو المغالاة والزيادة عما جاء في كتاب الله أو في سنة رسول الله ﷺ، وهي مغالاة تأباها جميع الأديان، حتى التطرف في العبادات بمعنى أن نكلف أنفسنا فوق ما كلّفنا به. هذا التطرف في العبادات نهى عنه الرسول ﷺ»[8].

أسباب التطرف

ويمكن النظر إلى الحركات الإسلامية كحركات اجتماعية تسعى إلى إحداث تغيير في المجتمع ومؤسساته. وهناك العديد من الدراسات الأكاديمية والنظريات الاجتماعية في هذا الشأن تسعى إلى تحديد مفهوم الحركات الاجتماعية وطبيعتها، وأسباب ظهورها، وتحليل خطابها الأيديولوجي والرموز التي تستخدمها، والتفاعلات الداخلية لهذه الحركات وأنماط تحولها وعلاقاتها بالنظم القائمة. ومع الإقرار بخصوصية الحركة الإسلامية، فإنها تشترك مع الحركات الاجتماعية في كثير من المظاهر، ومن ثم تمكن الاستفادة من تلك الدراسات في تحليلنا لطبيعة الحركات الإسلامية وأسباب تبني بعضها منهج الاعتدال ولجوء بعضها الآخر إلى التطرف والعنف[9].

يرتبط مفهوم الحركات الاجتماعية بشكل مباشر بمسألة التغيير الاجتماعي، وإيمان بعض الأفراد بإمكانية تغيير المجتمع عن طريق العمل الجماعي المنظم. ويصف علماء الاجتماع الحركة الاجتماعية بأنها «عمل جماعي مقصود من أجل إحداث تغيير في المجتمع في أي اتجاه وبأي وسيلة، بما في ذلك العنف والطرق غير المشروعة والثورة وحتى عن طريق الانعزال عن المجتمع»[10]. ومن سمات الحركة الاجتماعية أن تعكس قدراً من الجهد المنظم بغض النظر عن درجته أو مستواه، فقد يتراوح بين المستوى التنظيمي العفوي والمتقطع (المظاهرات والإضرابات أو الاعتصامات على سبيل المثال) أو قد يصل إلى درجة عالية من التنظيم المحكم والمؤسس بصورة معترف بها (جماعات أو هيئات أو نقابات قانونية شرعية أو حزب سياسي مثلاً). وتعكس الإرادة الواعية والالتزام الفردي بأفكار الحركة وأهدافها والمشاركة الفاعلة من قبل أعضائها مدى التزام هذه الحركة بالتغيير، كما أن هذا الالتزام يوفر المبررات الأساسية لوجود الحركة الاجتماعية على الساحة. ولكي تصبح الحركة الاجتماعية مؤثرة وفاعلة، يجب عليها أن تعكس الثقافة التي ينتمي إليها المجتمع، وهذا في حد ذاته يجعلها أداة مقبولة وفاعلة للتغيير[11].

ويمكن القول إن مظاهر العنف والثورة والتطرف لا تنفي عن الحركات الاجتماعية صفتها ووجود مطالب لها قد تكون مطالب شرعية. كما أنه من الطبيعي ومن المتوقع لأي حركة اجتماعية سواء كانت إسلامية أو غيرها من الحركات أن تعكس التزاماً واعياً على المستوى الفكري والتنظيمي وعلى مستوى الممارسة. هذا الالتزام الذي يأتي من حركة تعتبر في مراحلها الأولى جزءاً صغيراً من مجتمع أكبر، ويطرح أفرادها تفسيراً مغايراً أو متمايزاً لأوضاع المجتمع ومشكلاته ويسعون إلى تقديم بديل لحل هذه المشكلات، عادة ما يُحدث توتراً كبيراً وأحياناً صراعاً بين المجتمع الذي قد يتردد لأسباب عديدة في قبول التغيير وتبنيه وبين أفراد هذه الحركة الذين يعتقدون أنهم يمتلكون الحقيقة ووسائل الخلاص لهذا المجتمع.

وقد صنف علماء الاجتماع الحركات الاجتماعية إلى عدة أنواع منها الجماعات الانعزالية أو الجماعات الطوباوية التي تركز في المقام الأول على الفرد وتغييره من

الداخل، وليس على تغيير مؤسسات المجتمع أو بنيته، حيث إنها لا تعنى بالعمل السياسي لإحداث هذا التغيير أو حل مشكلات المجتمع، وإنما تميل هذه الجماعات إلى العزلة والانفصال عن المجتمع حماية لأفرادها من الوقوع تحت تأثير قيمه الفاسدة. وتعتقد هذه الجماعات امتلاكها الحقيقة وصواب مواقفها وخطأ مواقف الآخرين. وظهر بين الحركات الإسلامية الجماعات التي تتبنى مثل هذه المواقف مثل جماعة التكفير والهجرة، وغيرها من الجماعات التي رأت أنها هي "جماعة المسلمين" أو الفرقة الناجية وغيرها من الجماعات الأخرى على ضلال. ولم تتردد مثل هذه الجماعات في تكفير المجتمع بأكمله والانفصال بأفرادها سواء عن طريق الهجرة الفعلية أو إحداث قطيعة شعورية (ما يعرف بالانفصال الشعوري) عن هذا المجتمع[12].

والنوع الثاني من الحركات الاجتماعية يعرف بالحركات الاحتجاجية والتي يغلب على طابعها العفوية وعدم الاستمرارية والانقطاع، فهي تظهر فجأة لسبب محدد ولتحقيق مطالب آنية ثم تختفي بالسرعة نفسها، بمجرد أن تتم الاستجابة لهذه المطالب أو نتيجة لنجاح السلطة في قمعها وتفريقها، وتعتبر المظاهرات والإضرابات والاعتصامات مثالاً لهذه النوعية من الحركات. وقد تفلح هذه الحركات في إحداث نوع من التغيير، إلا أنها تتميز بغياب العمل الجماعي المستمر والمنظم. وعند النظر إلى هذه النوعية من الحركات بمعزل عن الحركات الاجتماعية الأخرى فإنها غالباً ما تفتقر إلى التناسق الأيديولوجي والرؤية الواضحة للتغيير.

والنوع الثالث من الحركات الاجتماعية هي الحركات الثورية التي تتميز برفضها المطلق لقيم المجتمع ومؤسساته وللنظام القائم، وتسعى إلى التغيير الشامل للمجتمع بصورة جذرية وباستخدام العنف على نطاق واسع. ومن المفترض أن يشمل هذا التصنيف الجماعات الإسلامية الجهادية، أي التي تتبنى الجهاد والعنف وسيلة للتغيير. وهذا صحيح بعض الشيء بالنسبة إلى استخدام العنف، إلا أنه تجب الإشارة إلى خصوصية هذه الجماعات واختلافها عن الجماعات الثورية الأخرى. ففي واقع الأمر نجد أن هذه الجماعات لا تسعى إلى تغيير قيم المجتمع بشكل جذري، فهي بصفتها الإسلامية والدينية لا تنطلق من أرضية أيديولوجية تختلف عن قيم بقية أفراد المجتمع المسلم.

والنوع الأخير من الحركات الاجتماعية هي الحركات الإصلاحية التي تتميز بالشرعية – أو تسعى للحصول عليها – وبالاستعداد للعمل من داخل النظام ومؤسساته القائمة من خلال ما يسمح به من هامش للحركة. وتتبنى هذه الحركات التدرج والوسائل السلمية للوصول إلى أهدافها. وقد تذهب في ممارستها إلى حد اتهام النظام بالتخلي عن بعض المبادئ أو القيم الأساسية للمجتمع وحتى الطعن في شرعية المؤسسات القائمة. إلا أن استراتيجيتها في التغيير تعتمد على التركيز ولفت الانتباه إلى المشكلات القائمة في المجتمع، واقتراح وتطوير البرامج التي تساهم في حل هذه المشكلات. ويجمع علماء الاجتماع على أنه لكي تستطيع هذه الحركات الإصلاحية الاحتفاظ بطبيعتها الأصلية أي عدم اللجوء إلى العنف والتطرف وتبني العمل السري فإنها يجب أن تمارس نشاطها في مجتمع يسمح بدرجة معقولة من التعددية وأن يقبل الاختلاف والرفض. غير أن أهداف الحركة الاجتماعية ومطالبها تمثل عادة تحدياً للسلطة ولاستقرار النظام الذي يسعى بدوره إلى محاولة احتواء هذه الحركة الصاعدة أو قمعها عند الضرورة. ويلجأ النظام عادة إلى تزييف أو إخفاء قوة الحركة الإصلاحية وفاعليتها داخل المجتمع، عن طريق التقليل من حجمها بمسميات مثل شرذمة وحفنة من المارقين والخوارج، أو تصويرها على أنها في الحقيقة حركة متطرفة تريد الشر بالمجتمع قبل النظام مثل تسميتها بالخوارج والزنادقة والظلاميين والإرهابيين (وكلها – كما لا يخفى على القارئ – أوصاف مستخدمة في الإعلام الرسمي بالفعل)، أو تصويرها على أن الصراع بين النظام وهذه الحركات هو "صراع بين الحضارة والبربرية".

وتجب الإشارة إلى أن هذا التصنيف للحركات الاجتماعية ليس حتمياً أو جامداً، فيمكن أن يجتمع في حركة واحدة بعض أو كثير من صفات الحركات الاجتماعية بأنواعها المختلفة، وبخاصة إذا تميزت هذه الحركة بوجود أجنحة أو فئات أو أجهزة متعددة داخلها. كما أنه في ظروف معينة يمكن أن تمارس الحركة الثورية سياسة إصلاحية معتدلة، وكذلك يمكن أن تتبنى حركة إصلاحية أسلوباً متطرفاً وعنيفاً في التعبير عن مطالبها.

وللتطرف أسباب متعددة ومتداخلة، حيث أورد يوسف القرضاوي عدة أسباب لتطرف بعض الحركات الإسلامية، منها ما يتعلق بالقصور في فهم الدين بصورة

صحيحة ومنها ما يتعلق بالمناخ الذي تعمل فيه هذه الحركات؛ فمن هذه الأسباب ضعف البصيرة بحقيقة الدين، والاتجاه الظاهري في فهم النصوص، والانشغال بالمعارك الجانبية عن القضايا الكبرى، والإسراف في التحريم، والتباس المفاهيم (الإيمان والكفر)، واتباع المتشابهات وترك المحرمات، وضعف المعرفة بالتاريخ والواقع وسنن الكون (كسنة التدرج وسنة الأجل المسمى)، وغربة الإسلام في ديار الإسلام، والهجوم العلني والتآمر الخفي على الأمة الإسلامية، ومصادرة حرية الدعوة إلى الإسلام الشامل، واللجوء إلى العنف والقمع لمقاومة الحركات الإسلامية[13].

ولا يتفق علماء الاجتماع على نظرية واحدة جامعة تفسر أسباب التطرف أو الاعتدال لدى الحركات الاجتماعية، والعوامل التي تؤدي إلى لجوء بعض الحركات إلى العنف وامتناع جماعات أخرى تمر بالظروف نفسها عن ممارسة الأسلوب نفسه. بل هناك نظريات مختلفة تحاول تفسير ظاهرة اللجوء إلى العنف والتطرف، منها النظرية النفسية التي تركز على الدوافع الفردية والذاتية التي تنشأ لدى الفرد نتيجة شعوره بالظلم وعدم القدرة على تحقيق مكانة مقبولة في المجتمع، مما يولد إحساساً بفقدان الهوية وعدم الانتماء واليأس وعدم الفاعلية والاستعداد للتطرف وتبني العنف كنوع من الانتقام من المجتمع. وهناك النظرية الاجتماعية التي ترجع التطرف ونزعة بعض الأفراد إلى استخدامهم العنف إلى وجود نوع من الضغوط الاجتماعية التي قد تنشأ بسبب الأزمات الاقتصادية والسياسية وشعور بعض الفئات الاجتماعية بالحرمان والظلم.

وحتى لا ينحصر البحث داخل الأطر النظرية فقط، سنحاول في الجزء التالي تتبع جذور التطرف لدى الحركات الإسلامية المعاصرة على المستويين الفكري والعملي وعلاقة ذلك بدولة مابعد الاستقلال، ثم تحليل بعض المظاهر السياسية القائمة التي نرى أنها تغذي مناخ التطرف والعنف.

جذور التطرف لدى الحركات الإسلامية المعاصرة: الفكر القطبي ودولة مابعد الاستقلال

يرجع العديد من المحللين جذور التطرف الديني إلى فكر سيد قطب، وحكمه

بارتداد المجتمع عن الإسلام، وتردي هذا المجتمع في الجاهلية لرفضه حاكمية الله وتفضيله حاكمية البشر. ودعا قطب إلى تكوين الجماعة المؤمنة الفريدة التي تنفصل عن هذا المجتمع الجاهلي شعورياً وتسعى إلى تغييره جذرياً بالوسائل التي تراها مناسبة، بما في ذلك الطرق غير السلمية. وأرجع كثيرون أسباب ظهور هذا الفكر إلى الظروف التي نشأ خلالها من سجون وتعذيب وعدم تصديق بأن من يقوم بهذه الأعمال الوحشية يمكن أن يعد من زمرة المسلمين. ورد قادة الإخوان المسلمين مباشرة ومن داخل السجون أيضاً على هذا التوجه في الفكر، خشية أن ينحو بالجماعة إلى دروب التطرف والعنف، والذي بدوره قد يؤدي إلى تشتيت الجماعة وشرذمتها[14].

بيد أن فئة من الشباب والجماعات تلقفت هذا الفكر محاولة أن تجد الوسيلة التي تراها مناسبة لتغيير الواقع، وانطلقت من رفض الواقع كلياً وإدانته والعمل على تغييره بالقوة. فهناك من رأى الحل في اللجوء إلى العمل المسلح (جماعة الفنية العسكرية في مصر، أو جماعة بويعلي بالجزائر أو الشبيبة الإسلامية بالمغرب في السبعينيات)، وهناك من دعا إلى التكفير والهجرة وتغيير المجتمع من الخارج، وهناك من أعلن الجهاد ضد الأنظمة القائمة كفريضة غائبة يجب على المسلمين استرجاعها والقيام بها. وبقيت كل هذه الجماعات على هامش الحركة الإسلامية المعتدلة التي اتخذت من الدعوة والإصلاح أسلوباً لعملها.

وما يعنينا هنا هو محاولة ربط هذا الفكر القطبي بالتحولات الكبيرة التي كانت تجري في العالم العربي، وبخاصة ظهور دولة مابعد الاستقلال والسمات التي بدأت تميزها، دون أن ننفي صحة رأي من اعتبر العوامل الأخرى (الفردية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية) سبباً في تطرف بعض الحركات، إلا أننا نرى أن هذه العوامل قد تنمي التطرف وتغذيه ولكنها لا تنشئه.

وما يقصد بدولة مابعد الاستقلال هو النموذج الكمالي (نسبة إلى كمال أتاتورك) الذي اتخذه العديد من الدول الإسلامية نموذجاً لها، مع تفاوت درجات تطبيقه بين بلد وآخر. هذا النموذج قائم على عدة ركائز تتناقض بوضوح مع ما يدعو إليه الإسلام، وتختلف أيضاً في كثير من جوانبها مع شكل الدولة الحديثة القائمة في كثير من الدول

الغربية. ومن سمات هذا النموذج:

1. الفصل بين الدين والدولة، أحياناً بالتصريح (لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين)، أو بالممارسة من حيث علمنة مؤسسات الدولة وإخضاع الدين وعلمائه ورموزه لسيطرة هذه المؤسسات.

2. مركزية الدولة وسيطرتها على المجتمع، وإحلالها محل الأمة؛ فهي القائدة لمسيرة التنمية، والمهيمنة أو المنظمة للنشاط الاقتصادي، والراعية للإبداع الفكري والثقافي، والمتحكمة في الحراك الاجتماعي.

3. سيطرة الحزب الواحد ومنع التعددية الحقيقية وعدم السماح بالاختلاف، حتى في وجود التعددية السياسية.

4. القومية القائمة على العرق والتعصب للأرض وتمجيد تاريخ ما قبل الإسلام (الفرعونية والفينيقية والآشورية وغيرها)، وإعادة إنتاج هذا التاريخ، وأحياناً اختراعه.

5. الشعبية الغوغائية التي لا تتوانى عن تأليه الفرد، والمسيطر عليها من قبل الدولة والمسيَّرة من قبل الشخص الكاريزمي أو "القائد الملهم" أو "المجاهد الأكبر" الذي "أتى على موعده مع القدر" ليجسد آمال أمته وطموحاتها وليعبر بها من التخلف إلى التقدم ومن التبعية إلى الاستقلال.

6. أنها دولة مستقلة عن المجتمع تابعة للخارج؛ فنموذج هذه الدولة يصر على الاستقلال عن المجتمع لكي لا تصبح رهينة لطبقة من طبقاته (نموذج جمال عبدالناصر الذي أراد أن يبني دولة اشتراكية دون اشتراكيين حقيقيين والنموذج الحالي الذي يزعم السعي نحو التحول الديمقراطي ولكن دون ديمقراطيين)[15]. وإنما تدار هذه الدولة من قبل أقلية سياسية وثقافية وعسكرية منفصلة عن القيم السائدة لمجتمعاتها وتدين بالولاء التام لرأس النظام. وحتى الطبقة المتوسطة التي أخذت في الاتساع بعد الاستقلال فإنها تظل مملوكة من قبل الدولة حيث تفتقد استقلالها الاقتصادي والمادي. وهذه الدولة مرتبطة بالخارج سواء عن طريق

اعتمادها أسلوباً للتنمية يدمجها بالاقتصاد العالمي ويعوق استقلالها الحقيقي، أو عن طريق الدعم الخارجي المباشر الاقتصادي أو الأمني لضمان بقائها في الحكم.

ويتناقض هذا النموذج في علمانيته وتسلطه وعدم استقلاليته مع النظام الإسلامي، كما أنه لم يستطع - ولن يستطيع - مع بقائه على هذه الصورة أن يحظى بالإجماع والتراضي العام. ويظل الخيار القائم لضمان استمرار هذا النموذج هو اللجوء لفرضه بالقوة والعنف أو عن طريق الاستلاب الفكري والاقتصادي، أي تزييف الوعي والتاريخ عن طريق تخريب التعليم وتغيير قيم المجتمع وإلهاء الناس بالسعي الدائب وراء لقمة العيش والعزوف عن الاشتغال بالسياسة والسعي نحو التغيير الذي تصبح كلفته باهظة.

لقد اقتربت دولة مابعد الاستقلال في مصر وغيرها من الدول الإسلامية من هذا النموذج بشكل أو بآخر. وأدرك سيد قطب هذا بوضوح، ورأى أن بعضها «يعلن صراحة "علمانيته" وعدم علاقته بالدين أصلاً، وبعضها يعلن أنه "يحترم الدين" ولكنه يخرج الدين من نظامه الاجتماعي أصلاً، ويقول: إنه ينكر "الغيبية" ويقيم نظامه على "العلمية" باعتبار أن العلمية تناقض الغيبية... وبعضها يجعل الحاكمية الفعلية لغير الله ويشرع ما يشاء... موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلية كلها يتحدد في عبارة واحدة: إنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات وشرعيتها». ولذلك أعلن أن المجتمعات القائمة كلها مجتمعات جاهلية وغير إسلامية، وقال: «إن الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور، فإما إسلام وإما جاهلية»[16]. كما أدرك أن المهادنة مع هذا النموذج والسكوت عليه، سيمنح هذه الدولة الشرعية التي تحتاجها ويرسخ دعائمها، ومن ثم كان هذا الفكر الرافض لهذه الأنظمة والمدين لها دون أي مواربة والداعي إلى إزالتها وإقامة النظام الإسلامي؛ إذ لابد من «درجة من القوة لمواجهة المجتمع الجاهلي؛ قوة الاعتقاد والتصور، وقوة الخلق والبناء النفسي، وقوة التنظيم والبناء الجماعي، وسائر أنواع القوة التي يواجه بها ضغط المجتمع الجاهلي ويتغلب عليه، أو على الأقل يصمد له»[17]، «وأن وظيفة الإسلام إذاً هي إقصاء الجاهلية من قيادة البشر، وتولي هذه القيادة على منهجه الخاص، المستقل الملامح، الأصيل الخصائص»[18].

وسيظل هذا الفصام ما بقيت هذه الدولة بعيدة عن قيم مجتمعاتها، تتناقض أنظمتها مع قيم هذا المجتمع وتطلعاته. ومن ثم ينبغي أن تسعى الأنظمة إلى الحصول على رضى الناس وقبولهم النظام ومؤسساته لكي يصبح الخلاف والمنافسة السياسية حول الحكومة وأسلوب حكمها وبرامجه وليس حول طبيعة النظام السائد نفسه.

وإضافة إلى الاختلاف حول طبيعة النظام كأحد العوامل التي قد تؤدي إلى التطرف، هناك أسباب سياسية تتعلق بالبنية والممارسات السياسية داخل الكيان السياسي التي من شأنها أيضاً أن تغذي النزعة إلى التطرف أو الميل إلى الاعتدال لدى التنظيمات المعارضة ومنها:

1. درجة رسوخ مؤسسات الدولة واستقرارها، وإدارة هذه المؤسسات بشكل دستوري عقلاني يوفر الشرعية اللازمة ويساعد على التنبؤ بالأفعال وردود الأفعال، ويرسم الحدود القانونية بين القوى المختلفة داخل الكيان السياسي. فحالة عدم رسوخ هذه المؤسسات واستقرارها تعوق تطور المعارضة ونموها، ويجعلها عرضة للقرارات الفردية والآنية التي يصعب التنبؤ بها، كما ينمي لديها الإحساس بعدم الثقة في العمل من خلال تلك المؤسسات. وهذه حال معظم المعارضة السياسية في عالمنا العربي سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية، التي توجد نتيجة لمنحة عُلوية وقرار فردي يمكن التراجع عنه في أي وقت، كما أن أغلبها يعمل في ظل ترسانة من القوانين الاستثنائية المقيدة لأنشطتها والتي تحد من قدرتها على أن تصبح معارضة فاعلة.

2. الإصرار على عدم إدماج المعارضة المعتدلة التي تتمتع بوجود فعلي ودعم شعبي داخل القنوات الشرعية؛ إذ إن عدم الاعتراف بوجود مثل هذه الأحزاب وانسداد الأطر الشرعية التي يمكن أن تنشط من خلالها، يحول أحزاب المعارضة التي لديها الاستعداد للاعتدال والالتزام بقواعد العملية السياسية إلى معارضة غير مسؤولة ومتطرفة في مواقفها، حيث تتضاءل أمامها فرص المشاركة في العملية السياسية ناهيك عن أمل الوصول إلى الحكم بالطرق السلمية. ولاشك في أن الاعتراف بالجماعات المعارضة ليس شرطاً مانعاً للتطرف، وإنما هو شرط ضروري لظهور

معارضة مسؤولة وملتزمة بالقواعد التي تم الاتفاق عليها، ولكي لا يصير العنف هو الوسيلة الوحيدة المتاحة للتغيير.

3. عدم اتساق سياسات الدولة مع الجماعات المعارضة التي تم السماح لها بالوجود والنشاط في فترة من الفترات؛ فتضارب سياسات النظام مع المعارضة المعتدلة ما بين التشجيع أحياناً - ولأسباب نفعية مرحلية معلومة - ثم التضييق والقمع بعد ذلك يضعف من اتجاه الاعتدال ويقوي حجة الأجنحة المتطرفة داخلها، التي ترى أن اللجوء إلى العنف هو الوسيلة المناسبة لمقاومة عنف الدولة ولتغيير النظام.

الانعكاسات

ولهذه السياسات انعكاسات معلومة ومتوقعة على المجتمع، وتؤثر بشكل مباشر في استقراره وتطوره، كما أنها تنعكس في الوقت نفسه على الحركات الإسلامية التي تحاول أن تعبر بطريقة شرعية عن مطالبها وأن تطبق برامجها لتغيير المجتمع من خلال الأطر القانونية المشروعة؛ إذ يمكن التقليل من حدة القطبية القائمة وغير المبررة بين كثير من النظم السياسية والتيار الإسلامي إذا ما تم التوصل إلى تراض سياسي قائم على احترام قيم المجتمع الأساسية وأخذها في الاعتبار. ويعتبر هذا التراضي شرطاً جوهرياً لاستقرار أي مجتمع ولحرمان أي جماعة سياسية من مبرر اللجوء إلى العنف والتطرف وسيلةً للتغيير أو للبقاء في الحكم. كما أن سياسات الإقصاء والقمع توفر المبررات الكافية للتخلي عن المواقف المعتدلة، وتقود في النهاية إلى تكوين معارضة وحركات غير مسؤولة. فمن المعلوم أنه كلما تمتعت المعارضة بالشرعية والقدرة على زيادة عدد مؤيديها، نحت نحو الاعتدال وتبني المواقف المجمعة لهذا العدد الكبير؛ فالشرعية والاعتراف تولد المعارضة "المسؤولة"، في حين أن القمع والإقصاء يولدان المعارضة المتطرفة في مواقفها ومطالبها.

وفيما يخص الحركات الإسلامية، فإن إدارة الحركات الاجتماعية والمعارضة السياسية ليست بالأمر الهين كما هو معلوم، وإنما تتطلب درجة عالية من المهارة والحنكة السياسية للمحافظة على كيان الجماعة ووجودها وكذلك للحصول على

القبول والشعبية من قبل أفراد المجتمع. فكما أشرنا سابقاً فإن ظهور ونشاط أي حركة اجتماعية يولد توتراً في المجتمع، ومن ثم فإن التوقيت والشكل والتنظيم لأسلوب مشاركة الحركة في المجتمع تعتبر من المسائل المهمة التي تقع مسؤوليتها على قادة الحركة. ولكي تتسم هذه الحركات بالوسطية والاعتدال يجب أن تمد يدها لكل فئات المجتمع بمختلف طوائفه وتياراته وطبقاته، وألا يغيب عنها أن الإسلام ليس سياسة فحسب. وتستطيع من خلال هذا الفهم أن تبرز لهذه الحركات خصوصيتها الإصلاحية الحضارية الشاملة.

الفصل الرابع

رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي

أحمد الموصللي

سنقوم بدراسة موضوع الحركات الإسلامية ودورها في الاستقرار من خلال بحث ملاءمة الفكر الإسلامي المعاصر للديمقراطية والتعددية. ويقوم العديد من العلماء المسلمين والغربيين بدراسة إمكانية تبني الفكر الإسلامي المعاصر لمبدأي الديمقراطية والتعددية وأثرهما في الاستقرار السياسي في العالم الإسلامي؛ ففيه يتطلع المسلمون اليوم إلى الحريات السياسية وإلى التعددية كأهداف في حد ذاتها. ومن هنا جاء انعقاد عدة مؤتمرات فكرية وسياسية من أجل إيجاد السبل المؤدية إلى تطبيق الديمقراطية والتعددية، مثل المؤتمر الذي انعقد في المغرب حول «التجربة الديمقراطية في العالم العربي» عام 1981 ومؤتمر «أزمة الديمقراطية في العالم العربي» الذي عقد في قبرص عام 1983، والمؤتمر الذي عقد في عمّان عام 1989 حول «التعددية السياسية والديمقراطية في العالم العربي»[(1)]. تدل مثل هذه المؤتمرات على تزايد الاهتمام بالديمقراطية والتعددية واستحواذهما على اهتمامات المفكرين العرب والمسلمين، إلى درجة أن فئة مهمة من المفكرين الإسلاميين المعاصرين يدعون إلى تطبيق الديمقراطية والتعددية باسم الإسلام، وهم يشددون على أن القمع والطغيان السياسي والاجتماعي هما أساس تخلف العالم الإسلامي.

كما أضاف انهيار الاتحاد السوفيتي عاملاً آخر إلى ضرورة تطبيق الديمقراطية وتقبل التعددية وتبني حقوق الإنسان. لذلك يرى مفكرون علمانيون وإسلاميون، وبصورة مشابهة، أن أسباب الظروف الصعبة والمرضيّة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية هي فقدان الديمقراطية والتعددية. إلا أن العالم الغربي ومعه كثير من

الأنظمة العربية يركز على أخطار الأصولية الإسلامية فقط، دون النظر إلى الطبيعة القمعية للعديد من هذه الأنظمة وإلى غياب الديمقراطية؛ فنرى عناوين لمقالات محيرة، مثل «هل ستدوم الديمقراطية في مصر؟» و«صراع الحضارات». وعلى الرغم من محاولات بعض الأكاديميين الغربيين التعامل مع مشكلات العالم العربي كما يراها العرب والمسلمون، فإن الغرب يفضل النظر إلى هذه المشكلات على أنها مشكلات محلية[2]؛ والحقيقة تشير إلى أن ما يحدث في العالم الإسلامي، وبخاصة في مصر والجزائر وتونس والسودان، قد أنتج سلسلة من المناقشات الفكرية والسياسية حول إمكانية أن تنسق الخطابات الإسلامية المعاصرة وبخاصة مفهوم الدولة الإسلامية، مع الديمقراطية في النظام العالمي الجديد (المعولم).

لذا، يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على النقاشات الجوهرية داخل الخطابات الإسلامية الأصولية المعاصرة حول الديمقراطية والتعددية. ويخلص إلى أنه خلافاً لما تروجه وسائل الإعلام الغربية والشرقية، وكذلك مراكز أبحاثها، فإن الظاهرة الإسلامية أو الصحوة الإسلامية، ليست كلاً استئصالياً استبعادياً، لا من حيث التعريف ولا من حيث الصورة. كما أنه رغم وجود جماعات متشددة استئصالية استبعادية، فإنها لا تمثل كل الخطابات الإسلامية؛ إذ إن الحركات الإسلامية الأساسية والشعبية تتبنى مفاهيم تعددية وديمقراطية، فهي تدعو إلى قبول الآخر وإلى توسيع دائرة الحريات السياسية. لذلك نقول إن أصول الاستئصال والاستبعاد لم تنشأ من الأصول الدينية الفكرية والكلامية الإسلامية حول الكون، كما أنها لم تصدر عن تجليات تجريدية صوفية أو علمية. وكذلك فإن الاستئصال والاستبعاد ليسا حكراً على بعض الحركات الإسلامية فقط، بل يدعو إليهما دعاة النظام العالمي الجديد والقديم وتمارسهما أغلبية الأنظمة العلمانية في العالم الإسلامي. ولكن اللافت للنظر أن الإسلام وحده، وبخاصة الأصولية الإسلامية، ألصقت فيه تهمة الاستئصال والاستبعاد دون غيره من الأديان (وحتى اليهودية) والأيديولوجيات، وجُعلت جزءاً من علم كلام إسلامي وفقه سياسي جديد يقوم على مفاهيم ميتافيزيقية ومبادئ مجردة إيمانية (استئصالية واستبعادية).

في حقيقة الأمر، تشكل الأصولية الإسلامية تعبيراً مطاطياً لمجموعة متفاوتة من الخطابات والأنشطة، والتي تشتمل على درجة عالية من قبول التعددية المعتدلة والديمقراطية الاستيعابية، وكذلك على درجة عالية من التطرف الإرهابي والاستبعاد الاستئصالي، وبالتالي حكم فئة من المسلمين فقط. بالإضافة إلى هذا، وبينما يوجد بعض المجموعات الإسلامية التي تتقبل التعددية في العلاقات مع الآخر ومع الأقليات، فإن هناك مجموعات أخرى ترفض التعددية الدينية ولكنها تتقبل التعددية السياسية. وهناك خطابات تتقبل الأخذ من الفكر والاقتصاد الغربي، في حين أن خطابات أخرى ترفض الغرب جملة وتفصيلاً، وكذلك علومه وتقنياته. والأكثر أهمية من هذا، أن العديد من المفكرين الإسلاميين يدعون إلى تبني الديمقراطية والتعددية على أسس إسلامية، كما أن هناك آخرين متشددين يدعون إلى نبذ الديمقراطية لأنها نظام سياسي كافر.

إذاً، لماذا يختلف الإسلاميون على طريقة توظيف الدين، وبخاصة أنهم يتفقون على أصول الدين، القرآن الكريم والسنة النبوية، وعلى الإطار السياسي والفكري؟ والجواب، والذي سنفصّله لاحقاً، أن أغلبية الأنظمة في الشرق الأوسط تُوجد الطبيعة المزدوجة للفكر الإسلامي الأصولي وتؤثر في مساراته. وبينما تتنصل الأنظمة العربية من أزماتها وتلصقها بالنظام العالمي، يقوم الإسلاميون بإلقاء اللائمة على أنظمتهم، والتي أوجدت ظروفاً سياسية واجتماعية واقتصادية مزرية، ويعتبرونها وسائل تسلط للنظام العالمي على ثروات العالم الإسلامي ومقدراته، وانعكاساً لأزمات النظام العالمي مع شعوب العالم. ويعتقد الإسلاميون أن حكوماتهم لا تخدم مصالح شعوبها الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية، بل مصالح القوى المسيطرة على العالم. وكذلك يلقون بالمسؤولية على الغرب، بسبب رأسماليته واستعماره واستغلاله وماديته. أما الليبرالية، سواء الثقافية أو السياسية أو الاقتصادية، والعدالة الاجتماعية والحريات السياسية وكذلك الديمقراطية فإنها تشكل، بدرجات متفاوتة، المطالب الأساسية للإسلاميين؛ إذ تشكل الدولة القومية كل ما يراه الإسلاميون معتلاً من الشرق والغرب؛ أي الاستبداد الشرقي والمادية الغربية. كما أن الدولة الإسلامية عند الإسلاميين تشكل تصحيحاً للمسار السياسي، فيمكنها الوقوف ضد الهيمنة المادية

الغربية والاستبداد السياسي الشرقي. غير أن كل هذه الآراء تبقى رهناً بطريقة تشكل الأجندة السياسية لحركة ما أو منظِّرها، وكيفية الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية والأيديولوجيا المرتبطة بها. لذلك يتطلب تصنيف الحركات الإسلامية أو مفكريها، إلى فكر متشدد وغير ليبرالي واستبعادي وضد الديمقراطية الليبرالية، أو إلى فكر معتدل وليبرالي واستيعابي ومع الديمقراطية الليبرالية، رؤية شاملة للأيديولوجيا ولكيفية تحويلها إلى برنامج عمل حقيقي.

يحاول هذا البحث الإجابة عن مسألتين: الأولى تتعلق بالظروف المفضية بالفكر الأصولي إلى التحول إما إلى خطاب معتدل وإما متشدد؛ والثانية هي تأثير السياسات القمعية للدولة وللنظام العالمي في نشأة وتبلور الفكر الإسلامي المتشدد المهدد للاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ويعالج الجزء الأول من هذا البحث السياق العام للنقاش السياسي والأكاديمي حول الاستبعاد والاستيعاب والتعددية والديمقراطية في الغرب وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي العالم العربي وبخاصة في مصر. أما الجزء الثاني فيحلل بعمق القواعد النظرية وتطور مفاهيم الاستيعاب والاستبعاد والتعددية والديمقراطية ضمن إطار سياسي شامل. ومن ثم نبحث في الخطاب التعددي الاستيعابي لمؤسس أهم حركة إسلامية في القرن العشرين، الإمام حسن البنا. لكننا نرى أن هذا الخطاب أصبح مصدراً لخطابين متناقضين: الأول متشدد وغير ليبرالي واستئصالي واستبعادي، والثاني معتدل وليبرالي وتوفيقي واستيعابي. والسبب في هذا - كما سنرى لاحقاً - أن التطور الاستيعابي لخطاب حسن البنا بعد رحيله، لم يكن ممكناً لأسباب موضوعية في مصر، حيث إن حكم الرئيس جمال عبدالناصر والزعماء الذين جاؤوا من بعده، قضى على ذلك التطور مما أوجد خطاباً تغييرياً استئصالياً، أي خطاب سيد قطب والمنظرين المتشددين الذي جاؤوا بعده وتتلمذوا على يديه، فأنشؤوا المجموعات المسلحة.

من هذا يبدو جلياً أن الخطاب المتشدد كان رد فعل على الظروف السائدة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، وطريقة تعاطي النظام المصري مع المسائل الأساسية، كالحرية والعدالة الاجتماعية والدين. ولا يمكننا اليوم دراسة هذا الخطاب المتشدد في سياقاته

التاريخية فحسب، حيث إنه تحول إلى خطاب ديني أو علم كلام سياسي، ولذا تجب دراسة أفكاره الأساسية بحد ذاتها. ونختم هذا البحث بتقييم نظري وسياسي لمستقبل الجدل حول التعددية والديمقراطية والاستقرار السياسي في المنطقة.

العالم والتعددية والديمقراطية

يبحث المنظرون والنشطاء الإسلاميون، بالإضافة إلى الدوائر الأكاديمية والصحافية الغربية والإسلامية، مسائل الاستيعاب والاستبعاد تحت موضوع "الديمقراطية التعددية". ويحدد تيموثي سيسك اهتمام الغرب بالظاهرة الأصولية بقدرتها على التأقلم والتناغم مع المؤسسات الديمقراطية والتعددية. ويعتبر سيسك أن الظاهرة الإسلامية ظاهرة عالمية، كما يميز بين تيارين أصوليين؛ أحدهما تقدمي يتقبل الديمقراطية التعددية، والآخر متشدد يرفض الديمقراطية الليبرالية ويستبدل بها مطالب العدالة الاجتماعية والديمقراطية الأغلبية (أي حكم المسلمين فقط)[3].

وتعالج فصلية (*New Perspective Quarterly*) الحركات الإسلامية تحت عناوين مدهشة مثل «من بيروت إلى سراييفو»، و«معارضة الإرهاب الحضاري»، و«عندما يقابل جاليليو الله»[4]. ويرى رئيس تحرير الفصلية بأن المشكلة تكمن في أن الإسلام، في عالم متعدد، يبقى وحده وحداني المحتوى والممارسة؛ ففي الفضاء الثقافي المعولم، سيواجه الإسلام – لا محالة – مجموعة من التحديات التي ستضع القرآن في مواجهة كل من الأدبيات الغربية، مثل قصة سلمان رشدي، والعالم غير الدوغماتي مثل الهندوسية. هذا إن لم نقل أي شيء عن أوربا الليبرالية والولايات المتحدة الأمريكية. . . ففي مواجهة هذه التحديات، هل سيتمكن الإسلام من الاقتراب من التعددية وهل سيعود الغرب إلى الإيمان؟[5]

أما الإجابة فتأتي من أكبر أحمد الذي يرى أن الحضارة الإسلامية هي الوحيدة التي تقف على أرضيتها الثابتة؛ فالعالم الإسلامي له رؤية للعالم مع دور بديل عن الغرب – محتمل – على الساحة العالمية. بهذا المعنى، فإن الإسلام يسير إلى اصطدام مع العالم الغربي؛ إذ بينما يقوم الغرب على المادية العلمانية والعقل العلمي للحداثة

وغياب الفلسفة الأخلاقية يقوم الإسلام على الإيمان والصبر والتوازن، ويرى أنه لا إمكانية للتناغم بين الحضارتين، فهو صراع متناقضين[6]. وتأتي مثل هذه المقولة كذلك من صموئيل هنتنجتون في مقالته «الرابط الكنفوشي-الإسلامي» ومقالته الأكثر شهرة «صدام الحضارات»، فيقول إن الصراعات التي حدثت منذ توقيع معاهدة ويستفاليا عام 1648 حتى الحرب الباردة كانت حروباً أهلية صغيرة غربية. أما الآن فقد عاد الانقسام الحضاري لأوربا حول المسيحية الغربية والمسيحية الأرثوذكسية والإسلام إلى الظهور[7]. كما أن هنتنجتون، والذي خدم في مجلس الأمن القومي في عهد الرئيس الأمريكي الأسبق جيمي كارتر، ينظر إلى الإسلام نظرة أحادية ويجعل منه كلاً مخيفاً، فلا يلتفت إلى التنوع في تفسير الإسلام في العصر الأول والتطورات الحديثة، فيخبرنا بأن الإسلام دين متشدد لا يفرق بين ما هو علماني وما هو ديني، وأن الخصوصية اللاهوتية (الكلامية) للإسلام تجعل المجتمعات الإسلامية غير قادرة على استيعاب غير المسلمين، كما تجعل من محاولة المسلمين التعايش مع المجتمعات غير الإسلامية محاولة معقدة[8]. فبالإضافة إلى جهل هنتنجتون بالتاريخ الإسلامي والفلسفة الإسلامية، فهو يتجنب المقارنة بين الإسلام والأديان الأخرى، كاليهودية، والتي تجمع ما بين الدين والسياسة، إلا أنه يعتبرها جزءاً من الحضارة الغربية مع أن الغرب عموماً استبعد اليهود واستأصلهم، سياسياً وحضارياً، مما أدى إلى قيام الصهيونية. كما رفض العديد من اليهود في أوربا التمازج مع المجتمعات الغربية. وبعد الذي قام به هتلر، تحولت "معاداة السامية" إلى تعبير توبيخ في الغرب وظفتها بحذاقة الدعاية الصهيونية. أما أمريكا البروتستانتية، على عكس الفاتيكان، والتي أعادت الاعتبار إلى العهد القديم كجزء مكمل للكتاب المقدس، فقد كانت متعاطفة مع الصهيونية.

عموماً، لقد تم استبعاد كل ما هو إسلامي، أو استيعابه بصورة سلبية، عبر توظيف القوة العسكرية الاستعمارية في الماضي والقوى المسيطرة على العالم اليوم، وعبر توظيف التهديد بالعقوبات الاقتصادية والأسلحة المتطورة. فلماذا لا يستوعب الغرب - والذي يتميز بالتعددية - المسلمين، أم أن عدم إسلامية المسلمين هو الشرط لاستيعابهم في النظام العالمي الجديد؟

وتدعو جوديث ميللر إلى توظيف توجه غير ديمقراطي واستبعادي تجاه العالم الإسلامي، إذ إن الإسلام لا يتناسب مع قيام التعددية والديمقراطية وحقوق الإنسان. يعني كل هذا أن على صانعي القرار في الغرب ألا يؤيدوا الانتخابات الديمقراطية في العالم الإسلامي لأنها ستوصل أصوليين متشددين إلى السلطة. كما تحث الإدارة الأمريكية وغيرها على رفض أي تصالح مع الإسلام السياسي واستيعابه لأن الحكومات الغربية لابد من أن تعارض الحركات الإسلامية، وهي ترى أنه بغض النظر عن التزام الحركات الإسلامية بمفهومي الديمقراطية والتعددية، فإن كل الأصوليين يرفضونهما. فهم الآن ضد الغرب والولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، والأرجح أن يبقوا على حالهم. كما ترفض ميللر التفريق بين المعتدلين والمتشددين، فهم يشكلون صنفاً واحداً، وهو رأي مارتن كرايمر الذي يقول بأن الحركات الإسلامية لا يمكن أن تكون ديمقراطية، وكذلك رأي برنارد لويس الذي يقول إنه لا يمكن الجمع بين الإسلام والديمقراطية الليبرالية. وبهذا تختم ميللر مع لويس في أن الدكتاتورية هي حال الإسلام وأن الإسلام السياسي يضع الغرب أمام معضلة. فعندما يتحدث الليبراليون عن الحاجة إلى التنوع مع التساوي، يعتبرها الإسلاميون ضعفاً. ولا تعلّم الليبرالية معتنقيها القدرة على المحاربة، فالحاجة إذاً هي إلى أمور متناقضة، أي ليبرالية متشددة [9].

ومن حسن الحظ، لا يفكر كل المفكرين وواضعي السياسة والدبلوماسيين الأمريكيين بالطريقة نفسها. يطرح إدوارد دجرجيان – مساعد وزير الخارجية وسفير الولايات المتحدة الأمريكية لدى سوريا وإسرائيل سابقاً – الموضوع بطريقة مختلفة؛ فيقول إن الإدارة الأمريكية لا تنظر إلى الإسلام كأيديولوجيا مناوئة مستقبلية، إذ إن هذه الفكرة هي نظرة مبسطة لواقع شديد التعقيد، فلم يحل مكان الحرب الباردة منافسة جديدة بين الإسلام والغرب، ومن الواضح أن الحروب الصليبية قد ولت منذ زمن طويل؛ إذ تعترف الولايات المتحدة الأمريكية بالإسلام كأحد الأديان العظمى في العالم وهو منتشر في جميع القارات ويعتنقه عدة ملايين من المواطنين الأمريكيين. وبصفتنا غربيين، نُقر بأن الإسلام قوة حضارية تاريخية أثرت في الحضارة الغربية وأغنتها؛ فالحضارة الإسلامية غنية بعلومها وفنونها وثقافتها وبالتعايش مع المسيحية واليهودية؛ إذ يعترف الإسلام بالشخصيات الأساسية في التراث المسيحي-اليهودي،

كإبراهيم وموسى وعيسى المسيح[10]. ولكن الولايات المتحدة الأمريكية تختلف - بحسب دجرجيان - مع تلك المجموعات التي لا تتقبل التعددية السياسية وتستبدل بالتواصل مع العالم المواجهة السياسية والدينية، وترفض حل الصراع العربي- الإسرائيلي بالوسائل السلمية وتسعى إلى تحقيق أهدافها بالإرهاب[11].

وكذلك ثمة مواقف لمختصين في دراسات الشرق الأوسط والعالم الإسلامي يتخطون فيها المواقف الرسمية المعلنة. ويرى أوغسطس ريتشارد نورتن أنه لا تعارض بين الإسلام والديمقراطية؛ إذ إن المسلمين أنفسهم يطالبون بتطبيق الديمقراطية في أنظمتهم السياسية، ويرى أن التطبيق الفعلي للديمقراطية، لا التشكيك بقدرة الأنظمة على تحمل مشاركة الإسلاميين في العمل السياسي الفعلي، هو المدخل إلى التطور الديمقراطي في العالم الإسلامي، فالإسلاميون قادرون على العمل ضمن القواعد الموضوعة للمشاركة السياسية[12]، إلا أن استبعادهم من المشاركة السياسية سيدفعهم إلى رفع شعارات متشددة. ومن هنا يجد أن هناك ضرورة يجب على الأنظمة الأخذ بها، وهي إيجاد الطرق المؤدية إلى المشاركة الشعبية، كما يجب على الغرب دفع الأنظمة إلى الانفتاح على شعوبها[13].

كما لا يجد وليام زارتمان أي تناقض بالضرورة بين الإسلام السياسي والديمقراطية؛ إذ إن هناك إمكانية لقيام نظام إسلامي ديمقراطي مع ضوابط دستورية. ويقترح خمس خطوات من أجل تطبيق الديمقراطية، منها ممارسة الانتخابات الحرة[14]. كما يؤكد جون إسبوزيتو وجيمس بيسكاتوري أن العملية الديمقراطية والليبرالية في العالم الإسلامي تتطلب، وكما حدث في الغرب، حركة إعادة تأويل النصوص الدينية. ومع أن الإسلام لديه قابلية لعدة تفسيرات أو تأويلات، فإن العديد من المسلمين بدؤوا فعلاً عملية التوفيق بين الديمقراطية والليبرالية[15].

ويدل هذا على بروز تيار إسلامي أصولي يعمد إلى استيعاب مفاهيم الديمقراطية والليبرالية والنظام الاقتصادي الحر، مما يدل على بداية تشكل عقلية إسلامية استيعابية في الإسلام السياسي. كما أنه يدل على وجود مجموعة مهمة جداً من المفكرين والسياسيين الغربيين الذين يرفضون حتى شرعية أسلمة الديمقراطية والليبرالية،

ويصرون، في الوقت نفسه، على استيعاب الأسواق الإسلامية والمواد الخام للعالم الإسلامي بحجة الأمن القومي أو صراع الحضارات.

إن ذلك التيار الغربي الذي يقف ضد صعود التيار الإسلامي عبر الديمقراطية لاعتقاده أن للأصولية طبيعة استبدادية، هو نفسه الذي يدعم الأنظمة الاستبدادية التي تقوم على رفض الديمقراطية، وهذا ما يظهر تناقض تلك الرؤية الغربية التي لا تريد لتيار إسلامي مُفتَرض أن يكون استبدادياً خوفاً من إزالة أنظمة أثبتت التجربة أنها استبدادية. وهو ما يدل على وجود تيار غربي قوي لديه منطق مغلوط تجاه الفكر الإسلامي. ويبدو حتى الآن أن القوى الإقليمية والدولية لديها مصلحة معينة في منع الإسلاميين من الحصول على أي دور مشروع في السياسات المحلية والإقليمية والدولية.

إن النقاش الذي فصلناه آنفاً يشابه النقاش الذي يدور في الشرق الأوسط. ففي مقالة حول الليبرالية والديمقراطية في العالم العربي، تُظهر جودرن كرايمر أسباب عدم جهوزية الأنظمة العربية لممارسة الديمقراطية. لقد تحولت الديمقراطية اليوم إلى أحد أهداف الحركات السياسية، وبدرجات متفاوتة؛ فمنها من تتبنى الديمقراطية الليبرالية تماماً، ومنها من تتبنى نموذجاً إسلامياً للمشاركة عبر الشورى، غير أن التيارين يلتقيان على أهمية المشاركة السياسية وحقوق الإنسان. ومع أن بعض الأنظمة تبنت آليات معروفة من أجل إيجاد الليبرالية والديمقراطية، كسياسة الانفتاح وتعدد الأحزاب في مصر، فإن القيود ما زالت شديدة. وتشير كرايمر إلى أن الضوابط الرسمية تحد من حرية التعبير والعمل عبر عدة وسائل؛ مثل قانون الأحزاب الذي يحد من التشكيلات الحزبية والميثاق الوطني الذي يحدد الأرضية السياسية والفكرية العامة التي لا تمكن مناقشتها. لذا، فهي ترى أن حركة الإخوان المسلمين المعتدلة في مصر غير قادرة على تكوين حزب سياسي، على الرغم من تغاضي النظام عن مشاركتها السياسية غير المباشرة. كما لا تشكك كرايمر في إمكانية استيعاب الفكر الإسلامي للمفاهيم الغربية حول المشاركة السياسية وحقوق الإنسان. إلا أن الليبرالية ستوسع المساحة السياسية لمنتقدي الغرب ولأعداء إسرائيل؛ إذ تقوم مخاوف الغرب على إمكانية تحول الديمقراطية إلى دعوة

للابتعاد عن الغرب والوقوف ضد إسرائيل، كما أن النظام يزداد التصاقاً بالغرب كلما ازدادت الظروف الاقتصادية والاجتماعية سوءاً[16].

تشير هذه المقدمات إلى أن الأنظمة العربية غير قادرة على الاعتماد على القمع فقط، فاضطرت الحكومة المصرية - مثلاً - إلى شن هجوم فكري معاكس على فكر الإسلاميين المعاصر، حيث قامت الهيئة المصرية العامة للكتاب بنشر سلسلة من الكتب تحت عنوان "المواجهة". وتركز هذه المواجهة على إعادة نشر كتب لعلماء ومفكرين بهدف دحض مقولات الإسلاميين، وذلك عبر نشر الفكر السياسي والديني المعتدل في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كأعمال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعلي عبدالرازق وطه حسين وعباس محمود العقاد وغيرهم. أما الهدف المعلن لهذه السلسلة فهو نشر فكر رواد عصر التنوير، والفكر الإسلامي المعتدل، ودحض الأفكار المتشددة حول الإسلام في موضوعات الحكم والدولة وتطبيق الشريعة[17].

وليست هذه المواجهة الفكرية إلا ملحقاً وإضافة إلى مبدأ المواجهة العامة مع الإسلاميين، المتمحورة حول المواجهة الأمنية التي تبنتها من قبل لجنة الشؤون الخارجية والعربية في مجلس الشعب. وتعتقد هذه اللجنة أن المواجهة يجب أن تكون عبر تضامن الأجهزة الأمنية ضد الإسلاميين أولاً، ثم عبر مواجهة دينية للإسلاميين مع المؤسسة الأزهرية. كما حدَّت اللجنة من حرية إنشاء المؤسسات الأهلية ومؤسسات المجتمع المدني[18].

إن هذه المواجهة التي كان يقودها شيخ الأزهر في ذلك الوقت هي غطاء للإجراءات الأمنية التي تقوم بها الحكومة، لكنها في الوقت نفسه كانت تعطي المشروعية للحركات الإسلامية، ولو بصورة غير مباشرة. وفي مقابلة مع شيخ الأزهر السابق جادالحق علي جادالحق رفض فصل الدين عن الدولة وأكد أن الإسلام دين ودنيا، وهو ما تعبر عنه الحركات الإسلامية، ورأى أن النبي محمداً ﷺ لم يفرق بين السياسي والديني. كما عبر عن وجوب اختيار الحاكم عبر الشورى، والتي يمكن إجراؤها بعدة أساليب وطرق. ومع أنه لا يرى في فكر الإخوان المسلمين خروجاً عن الإسلام، فإنه يعترض

على العنف الذي توظفه الجماعات المتشددة. لكن الأزهر يقر بإسلامية قرارات السلطة ويدافع عن سياساتها في مواجهة النقد من قبل الإسلاميين المعتدلين والمتشددين.

وفي عام 1994، عقد شيخ الأزهر جادالحق أول مؤتمر عام لأئمة المساجد الرسمية من أجل مواجهة أنشطة الجماعات المتشددة. وشارك حوالي ألف وخمسمئة إمام في ذلك المؤتمر، فضلاً عن وزراء الخارجية والداخلية والأوقاف والإعلام والإسكان والزراعة. وأكد وزير الداخلية الوحدة العضوية بين المواجهة الأمنية والدينية عبر التعاون بين المساجد ووسائل الإعلام من أجل محاربة الإرهاب. كما أكد وزير الإعلام أن وسائل الإعلام ستعمل على فضح مخططات الإرهابيين، إلا أن هذا العمل يتوقف بشكل أساسي على شرح حقيقة الإسلام لعامة الناس. مع كل هذا، يرفض وزير الإعلام وقف الرقابة على النشر أو السماح بقيام تلفزة خاصة وألقى بمسؤولية المواجهة على الأزهر الشريف. وعليه فإن على الأزهر العمل كسلطة إعلامية دينية في عصر الثورة الإعلامية، لأن الإسلاميين وبخاصة الذين يعملون خارج مصر يوظفون وسائل تقنية عالية[19].

ولقد عمل الأزهر، بموافقة الدولة، كسلطة رقابة شديدة، فمثلاً، أعلن نجيب محفوظ الذي فاز بجائزة نوبل للآداب استعداده للتبرؤ من روايته **أولاد حارتنا** إذا أقنعه الأزهر بأنها تحتوي على أمور تمس الإسلام. إلا أن رفعت السعيد، وهو مفكر يساري علماني، يستنكر على الإسلاميين منعهم نشر الرواية، مع أنها قد حظرت قبل حوالي أربعين عاماً، أي أيام رئاسة جمال عبدالناصر. ويدعو السعيد الحكومة لمواجهة الإرهابيين عبر وسائل الإعلام بالإضافة إلى الأجهزة الأمنية، وكمفكر "تنويري" يدعو أيضاً إلى إغلاق ما تبقى من وسائل التعبير الحر للمفكرين الإسلاميين، لأن التشدد بدأ أساساً كفكرة، وتناسى السعيد أن الاستيعاب والتعددية والديمقراطية هي الأخرى أفكار[20].

كما أن حالة نصر حامد أبوزيد الأستاذ في جامعة القاهرة، والذي لم تتم ترقيته بل حول إلى محكمة مدنية ـ لاإسلامية... بسبب أفكاره "غير الصحيحة" عن الإسلام، تُظهر بشكل واضح أن الحكومة المصرية لا تحارب إرهاب الأصولية فقط

بل "إرهاب" الإصلاحيين والتحديثيين أيضاً. وقد اعتبر في ذلك الوقت مرتداً عن الإسلام ومن ثم كان من الضروري التفريق بينه وبين زوجته، وتمحورت التهمة الموجهة إليه حول معارضته لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، والردة عن الإسلام[21].

ومع أنه من المفهوم أن تقوم الحكومة بتوظيف أجهزتها القضائية لاستبعاد المتشددين الإسلاميين، فإن توظيفها لقمع الإسلاميين المعتدلين وحتى الإصلاحيين لا يفضي إلى إزالة التشدد. وقد نشرت جريدة **الشعب** مقالاً حول عقوبة الإعدام التي توظفها الدولة بشكل مطرد بسبب تطبيقها لقانون الطوارئ عوضاً عن قانون العقوبات والقانون المدني، حيث تطبق الحكومة سياسة جديدة من أجل احتواء الإسلاميين. فمنذ بداية عهد الرئيس حسني مبارك وحتى عام 1993 - على سبيل المثال - تم تنفيذ عقوبة الإعدام لأسباب سياسية (إرهابية) بثمانية وأربعين شخصاً، وهو رقم يفوق ضعفي عدد الذين تم إعدامهم خلال ولايتي الرئيسين عبدالناصر والسادات، ووصل العدد إلى ثمانية وخمسين شخصاً عام 1995 [22].

وقد أعلن أحد أعضاء مجلس الشعب في إحدى جلساته أن مصر تعيش على هامش الديمقراطية لأن الديمقراطية تعني التناوب على السلطة بشكل سلمي، وهو ما لم يتحقق. وعبر وزير الدولة للشؤون البرلمانية عن دهشته في أن يتحدث برلمانيون عن الخلافة لأن الانتخابات، كما المراسيم الحكومية، هي التي توصل إلى السلطة السياسية. غير أن الجميع يعلم أن حزب السلطة هو الذي يحصد أكبر مجموعة من المقاعد البرلمانية، كما أنه يتناسى أن السلطة السياسية تستبعد حركات شعبية عدة - وأهمها جماعة الإخوان المسلمين - من العمل السياسي الحر، على الرغم من غض النظر عن أعمالها في بعض المناسبات[23].

بالإضافة إلى كل هذا، وعندما شرعت الحكومة في مسيرة الحوار الوطني، بدأت الحوار مع الفئات التي تؤيدها، وقد عين الرئيس مبارك ستة وعشرين عضواً من أصل أربعين عضواً تتألف منهم اللجنة الموجهة والمعدة للمؤتمر، وهم جميعاً من الحزب الحاكم، الحزب الوطني. كما أن 237 عضواً من أصل 279 من الذين شاركوا في المؤتمر كانوا من الحزب الحاكم أيضاً؛ كما استبعدت عدة كتل سياسية مهمة. وبالتأكيد، لم

تكن حركة الإخوان المسلمين ممثلة في المؤتمر، مع أنها أعلنت أنها ضد الإرهاب ومع التعددية والديمقراطية وشرعية النظام الحاكم.

لقد طالبت حركة الإخوان المسلمين استيعابها في المؤسسات السياسية القائمة، وبخاصة مجلس الشعب أو حتى مشاركتها في مؤتمر الحوار الوطني عام 1994. إلا أنه من الواضح أن وجود الإخوان المسلمين أصبح أكثر تغلغلاً في مؤسسات المجتمع الأهلي، كما هي الحال في نقابات المهندسين والأطباء والمحامين. ويمكن تلخيص وجهة نظر الإخوان حول الحوار بما صرّح به أحمد سيف الإسلام حسن البنا، الأمين العام لنقابة المحامين في ذلك الوقت من أن الحركة مستعدة للمشاركة في الحوار السياسي، إلا أن الحكومة رفضت مشاركة الإخوان وضغطت على عدة أحزاب سياسية لتتخلى عنهم. وكان رأي الإخوان أنه على الرغم من استبعادها من العمل السياسي كحزب سياسي، فإنه يمكن إدخالها في الحوار كممثل للمجتمع المدني. غير أن الحكومة نفذت خطة أمنية واسعة أدت إلى مقتل أحد المحامين المؤيدين للإخوان وهو قيد الاعتقال، مما أدى إلى إضراب نقابة المحامين وحدوث مواجهة مباشرة مع القوى الأمنية عام 1994 (24).

ويقول مأمون الهضيبي، الناطق باسم الإخوان المسلمين، في إحدى مقابلاته إن الإخوان المسلمين وكذلك مفكرون إسلاميون مستقلون، كالشيخ محمد الغزالي، تم استبعادهم. كما أن الحكومة تعطي الحرية لمنتقدي الإسلام، إلا أنها لا تسمح للإخوان بالدفاع عنه. وقد شخص سبب العنف في مصر بأنه نتيجة لسياسة الاستبعاد من قبل الحكومة، ومثل هذه السياسة قد أوصل عدة مجموعات للتحول إلى التشدد بسبب إغلاق كل الأبواب أمامها؛ فتحول كل اجتماع سياسي إلى تمرد ضد الدولة (25).

وكذلك يرى محمد سليم العوا، وهو مفكر إسلامي معتدل ومحام وأستاذ جامعي، أن حالة الاستبعاد هذه وصلت إلى حدود خارج المألوف؛ إذ فرضت الحكومة كل أنواع القوانين؛ قانون الطوارئ والقانون ضد الإرهاب وقانون العيب ومحكمة القيم. ويرى أيضاً أن الأحزاب في العالم العربي تنقسم إلى قسمين: الأول يتشكل من قوى أوجدتها الدولة لخدمتها لكنها لا تمثل أغلبية فئات الشعب، والثاني يتألف من

مجموعة قوى ممثلة لفئات الشعب العديدة لكنها غير ممثلة في المجالس التمثيلية لدولها، كما هي حال جماعة الإخوان المسلمين في مصر، أو غير ممثلة في الدولة، كما هي حال جماعة الإخوان المسلمين في الأردن. ويجب تشجيع أحزاب القسم الثاني على المشاركة السياسية والسماح لها كذلك بأن يكون لها تمثيل في المؤسسات السياسية.

ويعتقد عادل الجوجري أن إنشاء حزب إسلامي معترف به من قبل الدولة في مصر وغيرها يقوم على قبول المشاركة المؤسسة على مفهوم الشورى، يسمح بالتعايش السلمي بين الحكومة وحركة الإخوان المسلمين. إذ إن البديل عن التطرف لابد من أن يكون في حزب تمثل فيه القوى الإسلامية ويتمكن فيه الإسلاميون من التعبير عن مطالبهم وشكاواهم، أما سياسة الاحتواء التي تتبعها الحكومة فإنها ستفضي إلى طريق مسدود. فالبديل هو إقامة حزب إسلامي يحتوي دستوره على قيم أساسية مثل حقوق الأقليات والتعددية والديمقراطية وأمور أخرى[26].

وعلى الرغم من إصدار الإخوان المسلمين بياناً يستنكرون فيه العنف والإرهاب الذي تعرضت له السفارة المصرية في إسلام أباد في باكستان، والذي هو في الأساس تعبير عن فكرها، فإنها لم تتمكن أو يسمح لها بالمشاركة في الحوار أو الحياة العامة بشكل طبيعي كما لم يحصل أي تطور إيجابي في موقف الحكومة، بل العكس هو الصحيح؛ إذ يتم استبعاد الإسلاميين وإقصاؤهم حتى عن المؤسسات الأهلية والنقابات. ومن أهم بنود هذا البيان[27]:

- أن حركة الإخوان تؤكد موقفها الشاجب للعنف من أي مصدر كان، وتطالب بوقفه نهائياً؛ فالقرآن الكريم يدعو إلى الحكمة والموعظة.
- أن حركة الإخوان تشجب كذلك الانتقام والأخذ بالثأر وتدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية التي تحرم سفك الدماء وإلى احترام مقدسات الناس.
- كما تضم حركة الإخوان صوتها إلى الأصوات التي تطالب بوقف العنف، وترى أن الحل هو في المشاركة السياسية الشعبية.

- وترى أن القيود الموضوعة على المشاركة الشعبية يجب رفعها، كما يجب السماح بحرية التعبير وتشكيل الأحزاب من أجل التوصل إلى إصلاحات اجتماعية واقتصادية وسياسية شاملة.

- أن المطلوب لذلك من كل القوى السياسية والشعبية الخروج من دوامة العنف والعمل على الإصلاح الذي يريده الشعب.

الخطابات الإسلامية حول التعددية والديمقراطية

أولاً: الخطاب الاستيعابي المعتدل

يشكل الخطاب الأيديولوجي والسياسي لمؤسس حركة الإخوان المسلمين ومرشدها الأول، حسن البنا، أساس النظرة الاستيعابية المعتدلة لمفهوم حاكمية الله، وهذا من الوجهة الكلامية والسياسية. ومع أن مفهوم الحاكمية وظف سابقاً وحالياً لاستبعاد ما يُعتبر غير إسلامي فإن حسن البنا يجعل منه مصدر الشرعية والاعتدال.

هذا التوظيف المعتدل أصبح جزءاً مهماً من خطاب الحركات الإسلامية المعتدلة والمفكرين الإسلاميين المعتدلين الذين طوروه لاحقاً ليشتمل على الأبعاد الفكرية والاجتماعية والاقتصادية. ولابد من التذكير بأن ظروف المجتمع المصري خلال النصف الأول من القرن العشرين والحرية النسبية التي تمتع بها المصريون لم تُظهر إشكالية اغتصاب السلطة، ومن ثم لم تكن جزءاً من برنامج الإخوان المسلمين. ومع أن البنا هدف إلى أسلمة الدولة والمجتمع، فإنه كان يهدف أيضاً إلى التواصل سلمياً مع النظام السياسي ومناقشة الأحزاب الأخرى.

ولم تكن دعوته للمشاركة السياسية شعاراً رناناً فقط، فهو نفسه - وكذلك بعض الإخوان الآخرون - ترشح للانتخابات البرلمانية مرتين. كما كان بعض مؤسسي الإخوان المسلمين أعضاء في أحزاب سياسية أخرى. وتحتوي الأدبيات العلمية على كثير من التعامل السلمي أو الإيجابي للإخوان؛ فقد دخل الإخوان في الصراع حول الأزهر في العشرينيات والثلاثينيات، ووقفوا مع الملك فاروق ضد حكومته. وقد

تعامل البنا في تلك الفترة مع رئيس الوزراء إسماعيل صدقي وقام بالتدريس وإعطاء المحاضرات. وبنت حركة الإخوان المسلمين مقرها الأساسي من التبرعات، ومن ثم انتقلت إلى بناء المساجد والمدارس للبنين والبنات. وفي عام 1946، حصلت الحركة على مساعدات مادية وكتب وقرطاسية مجانية من وزارة التعليم، وكذلك قامت الوزارة بدفع نفقات الحركة الإدارية والتعليمية. كما أسس البنا شركات قابضة للمدارس، وأصبحت في حينها عملاً ناجحاً جداً لأن معظم كوادر الإخوان تكونت من رجال أعمال ومهنيين من الطبقة الوسطى، وبعد سنة فقط من نشأة الحركة في القاهرة، أصبح لديها خمسون فرعاً في جميع أنحاء مصر. وقام الإخوان بالوقوف ضد البعثات التبشرية في مصر وطالبوا الملك فاروق بإخضاع هذه البعثات لرقابة الدولة، إلا أن البنا تحول عن ذلك بعد اجتماع له مع أحد القساوسة، وقال إن على رجال الدين كلهم مواجهة الإلحاد. وفي العام نفسه، أنشأت الحركة مجلة **الإخوان المسلمون** الأسبوعية[28].

كما أنشأ البنا جمعية للكشافة، وكان التزامها بالأخلاق الحميدة، لا بالسياسة أو الثورة، وتمحورت نشاطاتها حول الدين والفضيلة والعلم والعائلة، ولكن البنا لم ينكر قط أن لحركة الإخوان تطلعات سياسية وتربوية واقتصادية من أجل قيام صحوة دينية. على أي حال، لا يعني هذا، في فكر البنا على الأقل، الانعزال عن المجتمع؛ فقد شارك الإخوان – مثلاً – في حفل تتويج الملك فاروق، واتسعت جمعية الكشافة عام 1948 ليصل عدد أعضائها إلى أربعين ألفاً، عمل كثير منهم في محو الأمية ومنع انتشار الأوبئة كالملاريا والكوليرا، وفي عام 1948 توسعت حركة الإخوان بشكل ملحوظ وأصبح لديها حوالي 500 فرع تقدم خدمات اجتماعية، كما أنشأت المستشفيات والمستوصفات، فعالجت في ذلك العام فقط 51 ألف مريض. وكذلك أسس البنا في الأربعينيات فرع الأخوات المسلمات، ووصل عددهن إلى حوالي خمسة آلاف امرأة، وهو عدد ملحوظ حسب معيار تلك الفترة، وقد أدت الأخوات المسلمات لاحقاً دوراً مهماً وأساسياً خلال أحداث المحنة الأولى (1948ـ1950) عندما قمن بالاعتناء بعائلات الآلاف من الإخوان المسجونين. وقد قدر عدد الأعضاء الفعليين للحركة بنحو نصف مليون شخص، أما الداعمون لهم فكانوا حوالي نصف مليون أيضاً.

وعندما حلت جماعة الإخوان المسلمين كان قد وصل عدد فروعها إلى ألف فرع في كل المناطق المصرية[29].

وفي المجال السياسي، عملت الحركة ضمن قواعد اللعبة المسموح بها في تلك الفترة، وتحول بعض أعضائها إلى استعمال العنف عندما تحولت الساحة السياسية إلى ساحة عنف وإرهاب. ولم يقتصر قيام أجهزة سرية أو عسكرية على الإخوان، بل إن مثل تلك الأجهزة كانت جزءاً أساسياً من كل الأحزاب السياسية وعاملاً مشتركاً بينها، وكذلك مع الدولة التي وظفت الاغتيال السياسي لحل مشكلات عدة. وتمظهر العنف ضد الإخوان في اغتيال مؤسسها حسن البنا وزج آلاف من الإخوان في السجون، وحل الحركة وتصفية ممتلكاتها.

وحتى ذلك العام (1948) عملت جماعة الإخوان ضمن الإطار السياسي العام في مصر، فقبلت شرعية النظام القائم ووصفت الملك فاروق بالحاكم الشرعي. وقد طور حسن البنا جماعته إلى حزب سياسي مع برنامج عمل محدود، وذلك من أجل التمكن من منافسة الأحزاب الأخرى، والتي اعتبرها أحزاباً فاسدة. وترشح البنا وبعض الإخوان في انتخابات عام 1942، غير أن رئيس الوزراء في ذلك الوقت أقنعه بالانسحاب في مقابل وعد بإغلاق الخمارات ومنع الدعارة، ولكن عوضاً عن ذلك ولاحقاً في ذلك العام، قام رئيس الوزراء مصطفى النحاس بإغلاق كل فروع الإخوان ما عدا المقر الأساسي. وترشح البنا وآخرون من الإخوان للانتخابات مجدداً عام 1945، ولكنهم لم يتمكنوا من النجاح، وتنافس الإخوان مع حزب الوفد والشيوعيين وغيرهم. وتحول حسن البنا إلى لاعب سياسي قوي في مصر، فقد كان – مثلاً – ممن استشارهم الملك في تعيين رئيس الوزراء عام 1946، وبخاصة أن الملك شجعهم على العمل ضد الوفد والشيوعيين[30]. إن شجب البنا للأحزاب السياسية المصرية لم يكن بسبب تجاهلها للعامل الديني، بل بسبب فسادها المستشري وتعاونها مع الإنجليز، ولم يكن رفضاً للعمل الحزبي أو الدستوري من حيث المبدأ، بل من منطلق عملي، وهو أن تلك الأحزاب فشلت بشكل فاضح وأضحت بحاجة إلى إعادة توجيه وتأهيل[31].

وفي السبعينيات، وظف الرئيس أنور السادات الإخوان من أجل توسيع دائرة شرعيته، على الرغم من أنه لم يسمح لهم باستعادة حزبهم السياسي. غير أن الانفجار بين السادات والإخوان جاء في عقب زيارته للقدس عام 1977 وتوقيعه معاهدة سلام مع إسرائيل في كامب ديفيد[32]. وأفضت بهم احتجاجاتهم مجدداً إلى السجون، وكذلك الأمر مع الجماعات المتشددة، والتي سنتحدث عنها لاحقاً. مع كل هذا لم تتبن جماعة الإخوان العنف أو الإرهاب من أجل الوصول إلى أهدافها السياسية أو الدينية. ومنذ عام 1984 قامت جماعة الإخوان المسلمين في مصر وفي غيرها وحركات أخرى مشابهة مثل حركة النهضة في تونس والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر بمحاولات عدة لدخول ساحة العمل السياسي المشروع والانخراط في مؤسسات المجتمع المدني. وفي الأردن - مثلاً - مارست جماعة الإخوان العمل السياسي الشرعي منذ الخمسينيات وتحول قسم منها إلى حزب سياسي في مطلع التسعينيات، وأصبح بعض أعضائها يحتلون مراتب عليا في الهرم السياسي الحكومي وفي البرلمان.

من هذا المنطلق، أصبحت الحاكمية مفهوماً عقائدياً تنظيمياً للحكم تمثل في محاولة الإخوان الدخول في بنية الدولة والانفتاح على المجتمع. بمعنى آخر، أصبحت الحاكمية مفهوماً استيعابياً دينياً أخلاقياً يسمح بتعددية فكرية واجتماعية وسياسية. كما أن تأكيد البنا أهمية تأسيس الأيديولوجيا السياسية على مفهوم عقائدي إسلامي لم يمنع أو يقصي التأويلات والتفسيرات الفردية والجماعية الاجتماعية والسياسية للمبادئ السياسية الإسلامية طبقاً لحاجات المجتمع الحديث وتطلعاته واقتناعاته[33].

وبينما يرى البنا أن الإسلام يتضمن مادة قانونية أساسية فإن مضامينها وأبعادها لا يمكن التوصل إلى كنهها عبر النماذج التاريخية فقط. والأكثر أهمية من ذلك، يحاول البنا أن يشير إلى ضرورة أن يتعاطى الفكر الإسلامي مع الإسلام بوصفه رؤية كونية لا بوصفه قانوناً فقط، ويجب على تلك الرؤية والقانون أن يتعاملا مع العالم الحقيقي ليس من منطلق التجريدات بل من منظار عملي، كما يجب عليهما الأخذ في الحسبان استيعاب فلسفات الآخرين وأيديولوجياتهم وتفسيراتهم؛ فالإسلام دين ومجتمع ودولة، ومن ثم عليه التعامل بصورة جدية مع الآخرين، مما يعني استيعاب التفسيرات

المتعددة سواء من حيث المنهج أو المحتوى، مع المحافظة طبعاً على المبادئ الأساسية للدين[34].

ولأن الشريعة في رأي البنا هي نموذج اجتماعي، تجب تنقيتها من مناهج تاريخية معينة وربطها بنموذج يفضي إلى الحرية والسيادة الشعبية على الحكم والفصل بين سلطات الدولة الثلاث، التنفيذية والتشريعية والقضائية. ولذا يؤكد أن الأنظمة الدستورية الغربية للحكم لا تتعارض مع الإسلام إذا ما تم ربطها بأسس الشريعة. على سبيل المثال، يجعل البنا من مفهوم الشورى عبر إعادة تفسيره في ضوء الحداثة وعدم معارضته للشريعة ديمقراطية. والشورى – وهي المبدأ الأساسي في الحكم وممارسة السلطة من قبل الجماعة – عملية استيعابية تهدف إلى تمكين المجتمع من شق طريقه السياسي عبر برنامج محدد وعبر تبني أيديولوجية معينة. وعلى اعتبار أن المصدر النهائي لمشروعية الشورى هو المجتمع، فإنه لا يمكن أن يمثل هذا المجتمع بفئة واحدة أو حزب واحد، بل المطلوب أن تتحول الشورى إلى مؤسسة تتوقف شرعيتها على استمرارية قبول المجتمع لها، إذ إن الحكم هو عقد بين الحاكم والمحكوم[35].

إذاً، يؤسس البنا، وعبر قبوله النظري للتأويلات والتفسيرات الاستيعابية والديمقراطية والتعددية السياسية، لميل مستقبلي عند الإخوان للتعددية السياسية وللديمقراطية، مع أنها ترتبط في نهاية المطاف بمبدأ التوحيد وتطبيقه العملي، أي الوحدة. فالتعددية الحزبية عنده، وكذلك الأنظمة السياسية تبنى على الاختلافات الحقيقية في الأيديولوجيا والسياسات والبرامج، ومن ثم فإن الدولة الإسلامية لا تقصي تعدد الأحزاب عدا تلك التي تعارض الوحدانية[36]. إن عدم شرعية الأحزاب الملحدة لا تنبع – في نظر البنا – من التعدي على حرية التعبير والاجتماع، بل من وقوفها ضد الأغلبية وحتى الأقلية التي تؤمن بالدين والتدين عموماً. لذلك، فإن مثل تلك الأحزاب هي خارج إجماع المجتمع ومن ثم مهددة لوحدته. وعليه فإن اعتماد الإسلام كأساس للحكم وللمجتمع يجعل من معارضته معارضة للمجتمع، وليس جزءاً من الحرية، ومثل هذا الرأي عند البنا لا ينفي قبول التعددية؛ إذ إن تعدد الآراء وتبني آراء جديدة من خارج الإسلام هو عمل مشروع[37]. أما الدولة فعليها أن تكون

منبثقة عن الوفاق الاجتماعي ومشكّلة للإطار العام لحل النزاعات بين فئات المجتمع بوسائل سلمية[38].

إضافة إلى ذلك، يشتمل النظام السياسي الذي يتصوره البنا على جماعات دينية واجتماعية مختلفة، مثل المسيحيين واليهود، والذين يشكلون مع المسلمين وحدة مصالح وإيمان بالله وكتبه. إن اعتبار الدين مكوناً من مكونات الدولة يجب ألا يحول النزاعات في المجتمع إلى نزاعات دينية، بل يجب حلها عبر الحوار. فللأفراد – عند البنا – الحق بالتمتع بالحقوق والالتزام بالواجبات الدينية والمدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. وتتبع هذه الحقوق مبدأ الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا المبدأ هو أيضاً أصل التعددية المؤدية إلى تشكيل الأحزاب السياسية والمؤسسات الاجتماعية، أو – اختصاراً – إعمال الديمقراطية السياسية والاجتماعية [39].

وهناك مفكر آخر مهم يشارك البنا بعض آرائه، وهو تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير الإسلامي في الأردن وفلسطين، والذي يتقبل في كتابه **التكتل الحزبي** التعددية السياسية باعتبارها مبدأ موازياً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأسف لعدم تمكن الحركات السياسية من اقتناص الفرص السياسية. ويرجع السبب في هذا إلى فقدان الوعي المناسب لأهمية دور الأحزاب في النهضة الاجتماعية. ويرى أن الحياة الحزبية الصحيحة تقوم على أساس مجموعة المبادئ التي تمكن المجتمع من العمل الصحيح. مثل هذه الأمور فقط تؤهل حزباً حقيقياً ما للعمل الصحيح في تمثيل الجماعة والتأثير في التطور الإيجابي الفاعل؛ فدون دعم شعبي، لا يمكن التأثير في المجتمع بشكل إيجابي[40].

ويتصور النبهاني عملية التطور هذه عملية تدريجية لبرنامج يتأسس على ثلاث مراحل: الأولى نشر البرنامج الحزبي لتعريف الناس بمبادئه؛ والثانية زيادة الوعي عند الناس حول القضايا المهمة عبر التفاعل مع الناس؛ والمرحلة الأخيرة العمل على الوصول إلى السلطة بغية الحكم باسم الجماعة. وعلى الحزب أن يقوم دوماً بمراقبة عمل الحكومة وألا يذوب في أجهزة الدولة، بل عليه المحافظة على استقلاليته ومصداقيته؛ ذلك أن دور الحكومة هو العمل التنفيذي وتمثيل المجتمع كله، أما الحزب فدوره

أيديولوجي؛ لذا يقوم الحزب دوماً بمراقبة أعمال الحكومة التي عليها التفاعل الإيجابي مع المجتمع عبر استيعابها لحركته. وعلى الحزب، حتى لو كان ممثلاً في الحكم، أن يبقى قوة اجتماعية مراقبة للسلطة. ومن واجب الحكومة إذاً الخضوع للمطالب الشعبية والمصالح العامة وحتى للأحزاب السياسية والتي هي بنى اجتماعية، إلا أن كل هذا يجب ألا يتعارض مع المبادئ الإسلامية[41].

وينظر النبهاني إلى مؤسسات المجتمع على أنها مصدر للشرعية، وعلى الحكومة احترام رغبات المجتمع والعمل بمقتضى إرادته. فالمجتمع حر في إعطاء الشرعية أو سحبها؛ إذ من المفترض أن يتم تمثل فئات الشعب في مجلس شورى منتخب لا معين. وهو يركز اهتمامه على ضرورة تولي المجالس التمثيلية المنتخبة الوظيفة الأساسية في الحكم على حساب السلطة التنفيذية؛ فالمجالس المنتخبة تمثل الجماعة وتؤمن لها حقوقها، ومنها تشكيل الأحزاب[42]. بيد أن واقع الأمر أن حزب التحرير الإسلامي لم يتمكن، ومنذ الخمسينيات، من العمل طبقاً لبرنامجه ولدوره الذي تصوره. وقد تم حظر الحزب في الأردن عام 1957 لأن أعماله هددت النظام الملكي، وبخاصة أن الحزب يدعو إلى انتخاب رئيس السلطة ومجالسها. ونتيجة للحظر رحل النبهاني إلى دمشق ثم إلى بيروت[43].

ويُنظِّر منير شفيق – وهو مفكر إسلامي معروف – لماهية العلاقة ما بين الحكومة والمجتمع، فيرى أنها في شكلها الحالي تفتقر إلى العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية والشورى. ويرى أن مثل هذه القضايا تتجاوز الأفكار الغربية حول الديمقراطية وسيادة القانون وحقوق الإنسان، وتشكل القاعدة الأساسية للتعامل السليم بين الحاكم والمحكوم. كما لا يرتضي شفيق أي تبرير للظروف المأساوية التي تحيط بحياة المسلمين، كغياب الحرية السياسية وتفشي الظلم الاقتصادي؛ وعليه فإن أي صحوة جديدة لابد من أن تعالج هذه الظروف عبر نشر العدالة الاجتماعية واحترام كرامة الإنسان وسيادة القانون، وتوسيع دائرة الشورى والمشاركة السياسية الشعبية عبر مؤسسات تمثيلية[44].

وبصورة مشابهة، يعتقد سعيد حوّى – وكان مرشد الإخوان المسلمين في سوريا وأحد المفكرين الإسلاميين البارزين – أن الدولة الإسلامية تساوي بين كل مواطنيها

وتمنع عنهم الاستبداد والعشوائية، كما يجب ألا تفرق الدولة بين مواطنيها بسبب الدين أو العرق، أما ممارسة السلطة السياسية فيجب أن تقوم على الشورى وحرية الاجتماع، أو بشكل أدق، حرية إقامة الأحزاب السياسية والنقابات ومؤسسات الأقليات والمجتمع المدني. وليس نظام الحزب الواحد نظاماً إسلامياً؛ لذا يجب أن تكون سلطة القانون أعلى سلطة في البلاد، وأن تكون دائرة عملها عبر المحاكم وغيرها. والأكثر أهمية من كل هذا، ضرورة أن تحافظ الدولة الإسلامية على حرية التعبير، سواء الفردية أو العامة[45].

ويظهر حوّى حساسية خاصة ودعماً قوياً للمساواة في الحقوق بين الأقليات السورية والأغلبية. ومع أنه يرى أن مفهوم السلطة العليا يرتبط بتعاليم الإسلام، فإنه يدعو إلى التمثيل العددي لكل طائفة، فللأقليات الحق أن يكون منها أعضاء في المجالس التمثيلية والوزارة. كما أن لها الحق في إدارة شؤونها الداخلية، كبناء مؤسسات جديدة أو محاكم دينية، ودون تدخل الدولة أو الطوائف الأخرى[46].

وهناك مفكرون إسلاميون آخرون يتجاوزون حتى مثل تلك المقولات، فيعالج محمد سليم العوا بشكل مباشر ودون مواربة مسألة التعددية والديمقراطية؛ فالإسلام عنده متهم زوراً بأنه معارض للمجتمع التعددي[47]. ومع أنه يؤكد أن الاستبداد كان سمة الحكم عموماً في الدولة الإسلامية العربية، فإن هذا لا يعني أن الإسلام بجوهره ضد التعددية والديمقراطية. ويقدِّم العوا الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها النبي محمد ﷺ دليلاً على عدم مصداقية مقولة إن الاستبداد هو مفهوم إسلامي للحكم، كما أن الدولة الإسلامية التاريخية ليست هي النموذج الوحيد. ويحدد الخطوات التي يجب اتباعها من أجل إحداث تطور تعددي ديمقراطي، منها إعادة تنظيم المجتمع بشكل يسمح بتطور المؤسسات المدنية دون تدخل من السلطة؛ إذ تعوق الأوضاع الحالية تطور المجتمعات التعددية والمؤسسات المدنية التي تخدم مصالحها، بل إن الدول الإسلامية اليوم تخترع المؤسسات المدنية الزائفة من أجل منع قيام مؤسسات حقيقية تمثيلية أو دفعها خارج الأطر الشرعية. لذا، يجب تفعيل المجتمع المدني ليكون وسيلة لتحرير المجتمع من القبضة الحديدية للدولة ومؤسساتها غير التمثيلية[48].

وفي رأي العوا، فإن التعددية هي قبول الاختلاف السياسي والاقتصادي والديني والعرقي وغيرها؛ فالاختلاف هو ميل طبيعي إنساني وحق مقدس لأن القرآن الكريم يشرعن الاختلاف بجميع أنواعه، وحتى الهوية والانتماء[49]. ويحدد ستة مبادئ أساسية لتطوير التعددية: الأول أن الإسلام لم ينص على نظام سياسي واجتماعي مخصوص، لكنه يتضمن مبادئ عامة؛ والثاني أن ينتخب الشعب الحاكم عبر الشورى؛ والثالث أنه إذا ما سمح الإسلام بالحرية الدينية فمن باب أولى السماح بالحريات الأخرى؛ أما الرابع فهو أن الناس سواسية من حيث الحقوق والواجبات؛ والخامس أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب جماعي وديني؛ والمبدأ الأخير أن الحاكم مسؤول أمام مجتمعه[50]. إلا أن مشروعية التعددية عنده تتوقف على أمرين: الأمر الأول هو عدم معارضتها لأسس الإسلام؛ والأمر الثاني أن تكون لمصلحة الناس عموماً. فيما عدا ذلك يحق للأفراد وللمجتمعات تشكيل المؤسسات المدنية التي يريدونها، وبخاصة الأحزاب السياسية، والتي تؤدي دوراً مهماً في تطوير التعددية وتعد صمام أمان ضد تضييق الحريات ووسيلة لحد تسلط السلطة[51].

أما حسن الترابي فيخوض في محرمات عدة حول مفهوم الدولة؛ فهو يسقط عدة شروط عن طبيعة المؤسسات التي يسمح الدستور الإسلامي والدولة الإسلامية بإنشائها. وبطريقة أشمل من حسن البنا، يفرض الترابي حدوداً إسلامية لوظيفة الدولة، وهي حدود مشابهة كثيراً لليبرالية. فعلى الدولة الإسلامية ألا تتعدى حدود وضع القواعد العامة التي تمكن المجتمع من تنظيم أموره؛ إذ تحد الشرعية من سلطة الدولة وتحرر المجتمع إلى أقصى الحدود على أساس أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو عمل المجتمع لا الدولة[52].

ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الحسبة، شيء موازٍ للتعددية التي تنبثق عن المجتمع. كما أن تفعيل الشورى والإجماع وتوظيفهما يتطلب وجود تعدد في الآراء (والاجتهادات) واختيار الجماعة منها ما يناسبها. وهذا ما يجب القيام به اليوم، لأن المسلمين يعانون تحديات لا مثيل لها وأوضاعاً مزرية، مما يتطلب فهماً جديداً للدين يتجاوز مجرد الزيادة أو النقصان في الفروع بل يتعداها إلى ضرورة تطوير أصول جديدة تناسب الحداثة [53].

من الناحية النظرية، يبرر الترابي الحاجة إلى هذا بقوله إن فروع الدين وأصوله تطورت في سياقات تاريخية، وهي بالتالي عرضة للتغير وحسب متطلبات المجتمع. إن الطبيعة التاريخية لهذه الأصول تعني عدم احتوائها بالضرورة على مكانة تأسيسية، كما هي حال النص؛ لذا فإن التحول عن الأصول والفروع إلى أخرى حديثة لا يعد انتهاكاً للدين. ويجب أن تنبع عملية الاستبدال هذه، والتي تعتمد على النصوص الأساسية أي القرآن والسنة، من إجماع جديد للمسلمين يقوم على الاختيار الحقيقي للأمة في شورى حديثة[54]. لذا يرى الترابي أن النظر إلى الشورى والديمقراطية من خارج سياقهما التاريخي يجعل منهما فكرتين تحملان الدلالة نفسها. ومع أنه يقر بأن المشروعية العليا هي لله، فإن المشروعية السياسية والعملية هي للناس؛ فالشورى لا تستأصل الحرية العامة الجماعية لتحديد برنامج العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي وقواعد اللعبة السياسية والمجالس التمثيلية، إلا أنه يحذر من المساس بأي مبدأ قرآني أساسي[55].

وهكذا يقرر الترابي أن المرجعية السياسية العليا هي للمجتمعات، والتي تبرم عقداً بينها وبين الحكم الذي تختاره لتنظيم شؤونها. وحكم الحاكم ليس بأكثر من تفويض شعبي لخدمة مصالح المجتمعات؛ لذلك فإنه يتقبل مشروعية أي نظام قام على التبادل العقدي، حيث لا يتعدى الحاكم على حريات الأفراد والجماعات التي ينص عليها القرآن الكريم. ويضع هذا الشرط لأنه يعتبر أن المخاطب في الخطاب القرآني هو الناس، جماعة وأفراداً، لا الحكم. وهكذا فإن الدستور الإسلامي الحقيقي لابد من أن يؤمن الحريات العامة والفردية، ولهذا تشكل المجالس التمثيلية ضرورة لضبط إمكانية تسلط الحاكم دون وجه حق[56].

كما ينظر الترابي إلى حرية إقامة المؤسسات السياسية كضرورة مطلقة من أجل التوصل إلى صحوة إسلامية حقيقة؛ إذ إن الإصلاح الذي يفتقر إلى إعادة تنظير فلسفي وسياسي حقيقي لن يفضي إلى أي ثورة ثقافية، فالتدين حسب التقاليد المتعارف عليها لن يوصل إلى الثورة، لأن الثورة تنبثق من الدين وتتعالى عن المصالح الضيقة وتتأسس

على الإجماع الاجتماعي. إن الشورى هي مصدر المصالح العامة، كما أن السياق الاجتماعي هو البيئة التي تمكن الفرد من ممارسة حريته[57].

ومع أن الشريعة تؤدي دوراً محورياً في فكر الترابي، فإنه لا يستبعد المؤسسات والمبادئ غير الإسلامية، وبخاصة عند حاجة المجتمع الإسلامي إليها. ويحث المسلمين على النظر إلى مقاصد الشريعة في عملية التجديد. فالعدل - مثلاً - لا يتضمن مفهوماً واحداً فقط، بل تختلف مضامينه من فترة تاريخية إلى أخرى. ومن هنا، لابد من أن يتطور المفهوم، بشرط ألا يخرج عن النص القرآني أو يناقضه[58].

ويعطي الترابي مثال المرأة في الإسلام وحقوقها كنموذج على ضرورة إعادة النظر في كثير من القضايا، فيقول إن الإسلام يزودها باستقلالية تامة؛ إذ إن الخطاب القرآني يخاطبها مباشرة ودون وسيط ذكوري، كما أن إيمانها لا صحة له إلا بقدر اقتناعها به؛ فإذا ما نص القرآن الكريم على حريتها الدينية التامة، فمن المنطقي إذاً أنها تتمتع بحرية القرار في جميع أوجه الحياة الأخرى، في المجتمع والدولة وفي الاقتصاد والسياسة. ومع أنه لا ينفي سوء معاملة المرأة تاريخياً في العالم الإسلامي، فإنه يرجعه إلى عدم تفسير الآيات المتعلقة بالمرأة بشكل صحيح، بالإضافة إلى أن البيئة الاجتماعية كانت سلبية تجاه المرأة. ولهذا لابد من تصحيح الخطأ في التفسير، من ناحية نظرية من خلال إعادة قراءة النصوص ومن ناحية عملية من خلال منح المرأة موقعها الحقيقي في المجتمع[59].

لا تتأتى هذه التطورات عند الترابي من مجرد إجراء تعديلات وتغيرات سطحية أو جزئية، بل لابد من إعادة نظر فكرية شاملة وإعادة بناء البنى الاجتماعية لتجارب الجماعة من منظور برنامج حديث. وينبغي ألا يفضي هذا البرنامج إلى معالجة موضوعات جزئية فقط، كموضوع المرأة، بل معالجة كل المسائل المعاصرة. أما البداية، في رأيه، فتتوقف على تحرير الأفراد والجماعات من جميع أنواع القيود من أجل البحث عن وسائل التطور الحديثة؛ إذ إن التجربة التاريخية للمسلمين غير صالحة اليوم، كما أنه لا فائدة منها للمسلمين المعاصرين. فالمسلمون اليوم يعيشون في عالم لم يشاركوا في صنعه، ومن ثم عليهم البدء بتطوير فكر جديد يلائم المستجدات الحديثة، وهذا في الحد الأدنى[60].

وهكذا يطالب الترابي بتطوير الفكر عبر إعادة تأسيس فقه حديث، عماده حرية البحث والاجتهاد، دون القيود التي فرضها العلماء والدولة عبر العصور الإسلامية. إن مثل هذا الفقه الحديث يؤسس لبداية نهضة إسلامية حقيقية ولصياغة دور جديد للدولة الإسلامية تلتزم بالحكم وفق شورى الأمة وتقنين رأي الجماعة. كما يجب أن تتجنب الدولة الإسلامية فرض رؤية محددة على الجماعة والمجتمع، وعدم منع قيام جيل جديد من العلماء المستقلين الذين هم نواة تطوير الفكر الإسلامي وإعادة صياغة مناهجه الآن. إذاً، على الدولة الإسلامية عدم الاستيلاء على الحقوق العامة للجماعة، مثل حرية التفكير والتشريع[61].

ويشترط الترابي الحرية الشاملة كحق أصيل ومبدأ أساسي في حياة المسلمين؛ فيرفض - على سبيل المثال - أي حق للدولة في فرض مذهب فقهي معين أو رأي محدد على الجماعة، لأن مثل هذا الفرض يشكل تدخلاً غير مشروع للدولة في حياة المجتمع وانتهاكاً لمبدأ الشورى. ويوظف الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجدداً، كمبدأ إعلاء مشروعية الجماعة على حساب شرعية الدولة[62]. ولا يعني هذا اعتقاده أن رأي المجتمع سيكون موحداً بالضرورة، بل على العكس، فهو يعتقد أن وجود رأي واحد يعوق التقدم ومرونة الفكر وتطوره. لذا فإن إجماع العلماء على قضية معينة لا يلزم بالضرورة الجماعة، مع أنه على الدولة مراعاة رأي العلماء وكذلك وسائل الإعلام. ولكن رأي الجماعة لا يستمد من العلماء أو يخضع لهم بالضرورة، فالتأويل الديمقراطي للإسلام يتطلب علاقة سليمة حرة بين الأفراد والجماعة والدولة[63].

وفضلاً عن البعد السياسي، يعتبر الترابي الحرية مكوناً أساسياً في كمال الإنسانية والتي دونها يتحول الإنسان إلى حيوان. إن الحرية الأصيلة تشتمل على حرية الاعتقاد والتعبير؛ فالله سبحانه وتعالى لا يجبر الناس على الإيمان به بل يدعوهم إليه. فإذا كانت هذه حال الدين، فمن الأولى أن تكون القضايا السياسية قابلة للنقاش وللإقناع. وعليه لا يمكن تبرير الطغيان من وجهة نظر إسلامية؛ لأن الشريعة تحث الناس على التعبير عن اقتناعاتهم والعمل على إقناع البشر بالحكمة والموعظة. أما حكام اليوم

الطغاة فهم يجبرون الناس على اتباع أيديولوجياتهم وبرامجهم السياسية الرسمية، وبذلك يهمشون الناس وتطلعاتهم. من الناحية النظرية، يقف الترابي ضد تماهي الفرد في الدولة، لأن الحرية الأصيلة للفرد لا يمكن تفويضها لا إلى الدولة ولا إلى المجتمع؛ بل إن ذلك التفويض يعني إزالتها. أما المعيار الوحيد والالتزام الصحيح فينبعان من اقتناع الفرد بالإسلام الذي يحرر الفرد من الخضوع لمبادئ وأيديولوجيات مفروضة ومعلبة[64].

وهو يذكر - على سبيل المثال - السلطة التي منحها الإسلام للفرد وللمجتمع. حيث يتمتع المجتمع الإسلامي بسلطتي التشريع وفرض الضرائب. وبخلاف الفكر الغربي ومجتمعاته الذي تخلى عن سلطتي التشريع وفرض الضرائب، فإن الفكر الإسلامي - وكذلك المجتمعات الإسلامية - حفظ هاتين السلطتين للمجتمع ولم يفوضهما إلى الدولة. فهما سلطتان اجتماعيتان يمارسهما المجتمع لا الدولة. أما التخلي عنهما للدولة فيحجب إمكانية التطور الاجتماعي المستقل ويخضعهما، مع المجتمع نفسه، لإرادة الدولة وتسلطها. كما أن جزءاً كبيراً من سلطة المجتمع في التشريع يتمثل في قيام الأحزاب السياسية والمذاهب الفقهية. حيث يعبر الحزب السياسي عن تعاون الأفراد ووحدتهم، كما أن تعدد الأحزاب يعبر عن توظيف الشورى في نظام مركب[65].

بيد أن تعدد الأحزاب يجب ألا يوصل - حسب الترابي - إلى تحول المسلمين إلى جماعات أيديولوجية متحاربة، كما حدث في التاريخ الإسلامي، حيث انقسمت الأمة إلى سنة وشيعة. ومع أن التعددية مطلوبة، فإن حسن ممارستها يتمحور حول سياقها التوافقي (الإجماعي) القائم على الاتفاق على مجموعة مبادئ؛ إذ سيضمن مثل هذا السياق التوافقي عدم تفسخ المجتمع وسيمنحه التوازن المطلوب بين الحرية والوحدة[66]. وهو يصف "المسجد" بأنه نموذج تأسيسي للروحية الحقة للديمقراطية الإسلامية. فالمسجد، والذي يمثل الروابط الأيديولوجية والتوجهات السياسية والاجتماعية الموحدة، هو نموذج الوحدة والتضامن والتنظيم والتواصل والقيادة. وتظهر الروح الديمقراطية الإسلامية تحديداً في طريقة اختيار الإمام الذي يقود الصلاة، حيث إنه يُقدَّم من بين متساوين، ولا يمكنه أن يفرض إمامته على الجماعة. ويخلو المسجد

من أي تمييز عرقي أو مادي أو لغوي وتعم المساواة في جميع الأوجه الدينية. ويرى الترابي نموذج "المسجد" مثالاً لما يجب أن تكون عليه الحياة السياسية للمسلمين[67].

وتتشابه آراء راشد الغنوشي - مؤسس حركة النهضة في تونس - مع آراء حسن الترابي، ويشدّد الغنوشي على ضرورة المحافظة على الحريات العامة والخاصة، وكذلك على حقوق الإنسان. إن هذه الحقوق والحريات تنص عليها النصوص القرآنية وتوثقها المعاهدات الدولية؛ فهي لا تناقض جوهر الإسلام وترتبط أساساً بحريات التعبير والاجتماع، وكذلك حقوق المشاركة السياسية والاستقلال. كما أنها ترتبط بنبذ العنف ورفض قمع الرأي الحر. إن مثل تلك الحقوق والحريات لابد من أن تشكل - وفقاً للغنوشي - مركز التعايش بين المسلمين والحوار البناء بين المجتمع والدولة[68].

ويربط الغنوشي المشروعية السياسية لأي نظام حكم بتوفيره، قانونياً وعملياً، جميع أنواع الحريات، وبخاصة حرية التعبير وتشكيل الأحزاب لكل فئات المجتمع. كما يجب أن يضمن نظام الحكم التنافس السلمي بين البرامج الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية، وكذلك الانتخابات الحرة للمجالس التمثيلية من أجل المشاركة في إدارة الدولة. وإذا ما تم هذا الأمر فإن الحركة الإسلامية، بوصفها فئة من المجتمع، ستؤيد مثل هذا النظام وتدعم مشروعيته. ولهذا يوافق حتى على قيام الأحزاب العلمانية، مثل الأحزاب الشيوعية، باسم حرية الاجتماع [69]. والسبب في هذا الرأي أنه يوقف مشروعية أي نظام على ما يرتئيه المجتمع، حتى ولو كان غير ديني. وهو يصر على أن هذا ليس انتهاكاً للدين؛ إذ ينص الدين نفسه على حرية المعتقد والتعددية. وبهذا يمثل النص الديني مصدراً للحقيقة ومرجعيتها واستيعابها، أما التفاسير البشرية فترتبط بالخطابات المتعددة النابعة من تعدد الأفكار في سياقات معقدة، فكرياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً. ومن هنا يؤصِّل الغنوشي لإمكانيات غير محدودة في الفهم البشري بسبب ارتباطه بتطور الإنسانية[70].

من هذا المنطلق تأتي دعوته إلى الانفتاح والحوار في العالم الإسلامي وفي العالم كله وبخاصة في الغرب. لقد حولت الاكتشافات العلمية العالم إلى قرية صغيرة لا تحتمل الحروب، مما يتطلب التأمل العميق في مستقبلها؛ فسكان هذه القرية سيواجهون

المصير نفسه، وبالتالي عليهم واجب إنقاذها. ويفترض كل هذا وقف تجزئة العالم إلى مناطق جغرافية ثقافية مجردة كالشرق والغرب، وأن الغرب عقلاني وديمقراطي والشرق لاعقلاني واستبدادي لأن هذه التجزئة ستفضي حتماً إلى الحرب. غير أنه من الواضح أن أي تحليل موضوعي سيظهر أن لكل من الشرق والغرب قيماً وقوى إيجابية وسلبية، وعلى القوى الإيجابية الدعوة إلى الحوار من أجل التوصل إلى سبل إيجابية للتواصل والتفاعل(71).

كما يمكن التوصل إلى رأي التيار الإسلامي المعتدل الذي يشرعن الديمقراطية والتعددية من خلال "ميثاق" نشره محمد الهاشمي الحامدي ووزعه على إسلاميين آخرين. يقول الميثاق إن نجاح الحركة الإسلامية إذا ما وصلت إلى السلطة يتمثل في إقامتها نظاماً ديمقراطياً عادلاً في العالم العربي. إن إنقاذ المجتمع من طغيان الأنظمة يوجب على الإسلاميين وضع برنامج لتحقيق العدالة والشورى والتمسك بحقوق الإنسان. ويشتمل هذا البرنامج على حق الحياة والمساواة والعدالة والتساوي أمام القضاء، بما في ذلك الأقليات والمرأة، وكذلك حق المشاركة السياسية وحرية الفكر والتعبير والدين. ويقترح الحامدي في ميثاقه أن يشمل كل المواطنين دون استثناء. فضلاً عن هذا، يطالب ألا يكون للدولة الحق في منع أو تقييد قيام الأحزاب السياسية، كما يصر على أن تكون آليات العمل الداخلي للأحزاب ديمقراطية، ويطالب بتحريم الديكتاتورية تحت أي ذريعة أو دعوة أو دعاية سياسية. ويقر الميثاق أن لكل المواطنين – وحتى الشيوعيون منهم – الحق في تشكيل الأحزاب والدعوة إلى أيديولوجياتها والتنافس على السلطة. وأخيراً، يرى عدم شرعية قيام الأحزاب على أسس عرقية أو قبلية أو مذهبية أو الارتباط بالخارج(72).

ويشابه البرنامج السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر في خطوطه العامة هذا الميثاق؛ إذ يدعو البرنامج إلى الالتزام بالشورى من أجل إزالة الاستبداد وإلى القضاء على كل أنواع الاحتكار السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ويدعو كذلك إلى اعتماد التعددية السياسية والانتخابات ووسائل ديمقراطية أخرى في الحياة السياسية والاجتماعية من أجل تحرير المجتمع(73).

ثانياً: الخطابات الاستبعادية المتشددة

يمكن اعتبار خطاب سيد قطب في العالم العربي الخطاب المؤسس للاستبعادية المتشددة عند الإسلاميين المعاصرين. وتُظهر لنا دراسة فكره كيفية تحول العديد من الإسلاميين المعتدلين وانشقاقهم إلى إسلاميين متشددين وجماعات استئصالية تكفيرية. وقد كان هو أول رواد الاستبعادية الاستئصالية وأول ضحاياها. وكان تحوله من الليبرالية إلى الإسلامية المتشددة في حكم الرئيس جمال عبدالناصر، فبنى مكونات الفكر المتشدد من خلال سجنه وتعذيبه المتوحش اللذين تحولا إلى فقه سياسي متشدد مؤصِّل للعنف والانعزال. وقد وجد في هذا التشدد تعويضاً نفسياً عن العنف والقمع الذي أنزله النظام في نفسه وجسده.

عمل سيد قطب – الحاصل على درجة البكالوريوس من دار العلوم – مدرساً وكاتب مقالات وارتبط بطه حسين وعباس محمود العقاد ومفكرين ليبراليين آخرين. وقد أظهر قطب منذ بداية كتاباته في الصحف والمجلات ميلاً عاماً إلى معارضة الحكومة وانتقاد الحالة السياسية في مصر، وقد عرف بنقده الليبرالي اللاذع السياسي والاجتماعي. كما أظهرت كتاباته الأولى تجليات وجودية وتشكيكية وليبرالية. وبسبب معارضته للحكومة، عين مدرساً في الصعيد، ثم أصبح رئيس تحرير مجلتي **العالم العربي** و**الفكر الجديد** اللتين حظرتا لاحقاً. وفي عام 1948 أوفدته وزارة التعليم إلى الولايات المتحدة الأمريكية لمتابعة دراسته العليا[74].

ويجد القارئ في كتابه الأول **العدالة الاجتماعية في الإسلام** الذي نشر خلال وجوده في الولايات المتحدة الأمريكية، بعداً كبيراً عن التشدد وقرباً أكثر من فكر حسن البنا المعتدل. إلا أن تجربته في الولايات المتحدة (1948ـ 1951)، دفعته إلى مراجعة تبنيه للفكر الغربي وأسلوب عيشه. وقد ترك كرهه للمادية العنصرية والانحياز الغربي إلى إسرائيل الأثر الكبير في رفضه للثقافة الغربية وفي عودته إلى جذور ثقافته. وعند عودته إلى مصر، بعد وفاة حسن البنا والمحنة الأولى للإخوان المسلمين، انتسب إلى الإخوان وأصبح ناشطاً في نشاطاتها الفكرية ودوائر النشر التابعة لها، فكتب عدة كتب محورها "أن الإسلام هو الحل". ولم يتبن حتى تلك الفترة التشدد ولم يؤصِّل له

نظرياً. وكانت الأولوية عنده كتابة فكر إسلامي حديث وإيجاد الحلول الناجعة للمشكلات الأساسية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لمصر وللعالمين العربي والإسلامي[75].

عُين قطب رئيس تحرير المجلة الأسبوعية **الإخوان المسلمون** عام 1953، وقد حُظرت عام 1954 عندما حلت جماعة الإخوان المسلمين بعد القطيعة مع الضباط الأحرار. وقد سجن قطب ثم أفرج عنه ثم سجن مرة ثانية بعد حادثة المنشية التي اتهم الإخوان فيها بمحاولة اغتيال الرئيس جمال عبدالناصر، وقد اتهم قطب وآخرون بتهمة الانتماء إلى تنظيم عسكري سري. وفي عام 1955 حكم عليه بالسجن لمدة 15 عاماً، كما أخضع هو وآلاف الإخوان للتعذيب الشديد مما ترك فيهم جروحاً نفسية عميقة لم تندمل. كل هذا أوصل سيد قطب إلى التنظير للاستبعادية الاستئصالية المتشددة برفقة شعارات "حاكمية الله" و "جاهلية العالم"؛ ففي سياق السجن تحول قطب من إسلامي معتدل إلى متشدد. وكان لعزلته عن العالم الخارجي وفي ظروف يومية ضاغطة ووحشية ومشاهدة اغتيال عشرات من الإخوان في مستشفى السجن دور مهم في لوم الناس الأحرار خارج السجن والذين لم يدافعوا عن الإخوان المعذبين والمضطهدين داخله. وقد اعتبر سيد قطب الناس مشاركين في الجرائم التي يرتكبها النظام السياسي. وقد كتب كتاباته التأصيلية النظرية حول الاستبعاد والاستئصال والاستعلاء، أي أسس الفكر المتشدد، داخل جدران السجن، مثل **في ظلال القرآن** و**معالم في الطريق** و**هذا الدين** و**المستقبل لهذا الدين** وغيرها. وقد أفرج عنه عام 1964 ثم سجن مجدداً بعد عدة شهور وأعدم عام 1966 بتهمة التآمر لقلب نظام الحكم[76].

وقد تحول الخطاب الاستبعادي لقطب إلى قوة وظفها في تحمل آلامه ومرضه وظروف المعيشة القاسية في السجن؛ إذ اعتقد أنه هو الذي يستبعد الدولة، لا العكس، لأنه - كما يرى - يقود الطليعة التي تستبعد الأفراد والجماعات والدولة إلى النجاة في الآخرة. وأصبح العالم كله في نظره يعيش حياة غير إسلامية وجاهلية. كما واجه السياسات القمعية والاستبدادية والاستبعادية ورفْضها لأي معارضة شعبية برؤية استبعادية سياسية واجتماعية وروحية وأخلاقية. وهذا مثال تاريخي وفعلي وجدي

على سياق تطور أطر التشدد الديني، فمن داخل الزنزانة وتحت ضغط الظروف الوحشية والقمعية، بدأ سيد قطب في التنظير لضرورة الاستبعاد من حيث هو منهج في العمل السياسي.

إن المدخل إلى ذلك المنهج هو رؤية سيد قطب لمسألة حاكمية الله، وهي المكون السياسي للتوحيد، والتي يجب الالتزام بها في جميع الأحوال والأماكن، في داخل السجن وخارجه، وكذلك في قيام المجتمع الفاضل والعادل، وفي ممارسة الحريات العامة والخاصة. وينظر قطب إلى الحرية من زاوية سلبية، فالجماعة حرة ما لم تنتهك حاكمية الله، وهي تشتمل على ماهية النظام السياسي والاجتماعي والديني. والدولة عنده هي أداة إيجاد الأخلاق والمحافظة عليها، على المستوى الشخصي والجماعي. فألوهية التشريع تمنع الأفراد والمجتمعات والدول من تشريع الحقوق والواجبات، سواء كانت تتعلق بالحرية السياسية أو التعددية أو تعدد الأحزاب أو حتى الحريات الشخصية والاجتماعية. ويرى قطب في القوانين الإلهية الكونية المستمدة من القرآن الكريم، مصدر كل أنواع الحريات والعلاقات. بمعنى آخر، يرى وجوب أن يلتزم الناس مسلمين وغير مسلمين، بالرؤية الإسلامية للكون ومن ثم فعلى كل الدول إسلامية كانت أو غير إسلامية ودون استثناء الالتزام بالشريعة الإسلامية. فالدولة والمؤسسات المدنية وكذلك الأفراد يستطيعون تقنين بعض المواد القانونية وحسب الحاجة[77].

ومع أن قطب يحدد أولوية المجتمع على الدولة بداية، فإن شرعية المجتمع ومشروعية الدولة تتوقف على تطبيق الشريعة؛ لأن طاعة ولي الأمر أو الدولة غير مطلقة، فللجماعة الحق في الثورة على الحكم عند انتهاكه للنصوص الشرعية لأنه يفقد حينذاك شرعيته. وهو يصر على أن المشروعية العليا هي لله وحده ويبقى للجماعة حق ممارستها كحق وكواجب، وينفي أي سلطة نصية (قرآنية) لسلطة الدولة، ومن ثم تُستمد سلطة الدولة من سلطة الجماعة النابعة من القبول الشعبي الحر الذي يشرعن مؤسسات الدولة الاجتماعية والسياسية والفكرية. إذاً يجب أن ينبع الالتزام بالشريعة من القاعدة الشعبية وليس من وجهة نظر حكومية رسمية، لأن الجماعة هي التي تمثل الإرادة الإلهية[78].

ويصر سيد قطب على أن الفقه هو من العلوم العملية، وبالتالي لابد من فصله عن تاريخه والرؤية التأسيسية له، ومن ثم إعادة ربطه بحاجات المجتمع الحديث. وهو يوظف مثل هذه المقولة من أجل تحرير المسلمين من أعباء الماضي ومناهجه غير المفيدة لواقع المسلمين المعاصرين؛ إذ يسمح هذا التحرير للمسلمين بتأصيل فكري سياسي جديد وبناء مؤسسات إسلامية حديثة. إن رفض قطب للمحصلة التاريخية للعلوم الإسلامية يقوده إلى الدعوة إلى إطلاق حرية الناس في إعادة تنظيم أنظمتهم ومعارفهم ومعاشهم [79]. وهكذا يشكل رفضه دعاوى المشروعية التاريخية الفريدة للعلوم الإسلامية أو أشكال الحكم السياسي المؤسسة على تاريخ الخلفاء قبولاً لعلوم جديدة وأشكال حكم حديثة بشرط أن تكون مؤسسة على اتفاق جماعي، كالنظام الجمهوري مثلاً[80]. ويؤكد قطب أن الثيوقراطية، أو حكم رجال الدين، لا يمكن أن تكون شكلاً من أشكال الحكم الإسلامي الصحيح، إذ إن الإسلام لا يمنح أي مجموعة من الناس، أو أي نخبة، أي حق في التمثيل الإلهي. فمن وجهة النظر القطبية تعتبر الدولة دولة إسلامية إذا ما كانت مرتكزة على الدستور القائم على الشريعة وعلى اختيار الجماعة. وتنبع مشروعية السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية إذاً من التفويض الشعبي عبر الشورى، والذي هو المبدأ المركزي النظري والسياسي والعملي في الحكم والسياسة. على أي حال، لا مشروعية للاتفاق الجماعي أو للشورى إذا ما تناقضت مع الشريعة الإسلامية[81].

ومع أن الدارس لفكر سيد قطب قد يعتقد، وللوهلة الأولى، أن فكره الإسلامي ديمقراطي يحترم خيارات الجماعة، وهذا صحيح بصورة جزئية، فإن فكره يستبعد المبدأ الاستيعابي المتمثل في التعددية والمجتمع المدني ونظام سياسي متعدد الأحزاب، وبخاصة ذو المنحى الليبرالي الديمقراطي. إن أساس الحرية في الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يخضع عنده للمصالح الاجتماعية العامة، وعلى رأسها وحدة المجتمع والأمة والدولة. كما أن هذه المصالح تحدد المصالح الفردية والاجتماعية والسياسية الخاصة، فتنكر – مثلاً – أحقية أي نخبة عسكرية أو مدنية في الحكم وتمنع – مثلاً – الاحتكار الاقتصادي؛ ذلك أن قاعدة السلام الاجتماعي تقوم على تحويل المصالح الشخصية إلى مصالح عامة تخدم توجهات أيديولوجية وحدوية عامة. إذاً،

يقوم المجتمع الصالح على نبذ الخلافات الدينية والأيديولوجية وعلى التمسك بالعدالة والسلام والأمن والتضامن[82].

وكمثال على هذا، يطرح قطب قضية المصلحة الخاصة وأثرها في إضعاف التضامن الجماعي، بينما يقوي التكافل الاجتماعي هذا التضامن، وهو واجب ديني على المجتمع كله. وهذا التضامن هو اجتماعي في مضمونه إلا أنه قد يتحول إلى مسؤولية سياسية للدولة عند إخفاق المجتمع في القيام بواجباته، حيث يشتمل التكافل على تأمين التربية والصحة وإيجاد الوظائف. لذا يرى أن مسؤولية الدولة محدودة، وهذا من الناحية النظرية؛ غير أن إخفاق المجتمع في إدارة شؤونه والقيام بواجباته يفضي إلى إعطاء الدولة السلطة في التحكم بالمجتمع، وهذا من الناحية العملية. وبينما يعتقد قطب أن مؤسسات الدولة لها دور مساعد للمجتمع فإنها تحل محل مؤسسات المجتمع المدني عند فشلها. من هذا المنطلق يسمح قطب بإقامة مؤسسات المجتمع المدني التي لها أهداف عامة، كخدمة المرضى ومساعدة الفقراء، إلا أنه لا يجد أي شرعية لوجود مؤسسات ذات أهداف ضيقة، مثل حركات تحرير المرأة على النمط الغربي؛ فتحرير المرأة من أجل أن تبحث عن مصالحها الخاصة دون الالتفات إلى العائلة ومصالحها يضعف المجتمع. ويضيف قطب أن الأنظمة السياسية الغربية والمؤسسات المدنية لا تتمتع بأي مشروعية إسلامية، نظرية أو سياسية، ولذلك يحرِّم على المسلمين تقليد مثل تلك الأنظمة والمؤسسات. ومن هنا يعرِّف قطب المجتمع الصالح بأنه ذلك المجتمع القائم على الجماعات الدينية التي لها المصالح والمفاهيم نفسها المستمدة من توجهات سياسية توحيدية[83].

لهذا نجده يستثني كل الأنظمة الحزبية، سواء قامت على تعدد الأحزاب أو الحزب الواحد، من أي مشروعية سياسية ويستبدل بها ضرورة وجود الطليعة الدينية التي تعمل على تخليص المجتمع من الجاهلية. وهكذا، لا يسمح فكر سيد قطب بوجود أنظمة وتجمعات بشرية شرعية غير مؤسسة على الإسلام. ومع أن الأقليات الدينية تدخل في المفهوم الاستيعابي عنده فإنها تدخل سياسياً في فكره الاستبعادي؛ فهي وإن كان لها الحق في تسيير أمورها، فليس لها حق التنظيم سياسياً أو حتى تشكيل حزب أو

طليعة؛ فهو يربط حرية التعبير السياسي وغيره بحدود الفهم الأيديولوجي الإسلامي. لذلك تدخل كل المجتمعات والفئات والأحزاب التي لا تنبع من هذا الفهم في مجاهل الجاهلية[84].

أما التنظيم الوحيد الذي يجد له قطب شرعية فهو الطليعة التي تمثل الأيديولوجية الإسلامية. ويحدد قطب في كتابه **معالم في الطريق** طبيعة مهمة هذه الطليعة، والتي تتمثل في السير على خط إسلامي استبعادي، لا يساوم ولا يهادن الأيديولوجيات المغايرة والمجتمعات المختلفة وأساليب الحياة المتعددة. فالنظام الإسلامي عنده، يسمح فقط بانخراط مؤسسات عدة في العمل السياسي من أجل تبيان إرادة الجماعة، لكن كل هذا يتوقف على موافقته للسياق الأيديولوجي الإسلامي[85].

إن الإشكالية الأساسية التي يوظفها قطب لاستبعاد النماذج الغربية للنقابات والاتحادات هي أنها مؤسسات ذات مصالح ضيقة تضر بالمجتمع عموماً، ويفضل توظيف نماذج إسلامية تقوم على الأخوة والتضامن، والتي هي عنده أصل قيام النقابات في الغرب، ومن هنا نرى أنه مثل ميللر وهنتنجتون، يعتقد الاستبعاد المتبادل بين الفلسفات والأيديولوجيات والمؤسسات الغربية وبين مثيلاتها الإسلامية. لذا يصف الغرب وفلسفاته ومؤسساته بأنها جاهلية وتنتمي إلى حزب الشيطان، أما الإسلام وفلسفاته ومؤسساته فتمثل حزب الله[86].

وعندما أفرج عن سيد قطب عام 1964، بدأ بتأسيس طليعة دينية تلتزم بمعالمه في الطريق وتعمل على تغيير المجتمعات الإنسانية التي لا تتبع الإسلام وأخلاقه ومؤسساته وشريعته، وسعى إلى اختيار بعض الأفراد الذين يستجيبون لدعوته لتثقيفهم في عمل الدعوة والحركة الإسلامية وكذلك في التعبئة ضد الصهيونية والاستعمار. ومع أنه كان من المفترض ألا تتحرك هذه الطليعة ضد النظام قبل استكمال تدريبها، فإن هذه المحاولة انتهت بإعدام سيد قطب عام 1966 [87].

لقد تأثر معظم الحركات والجماعات الإسلامية الاستبعادية المتشددة في العالم العربي وبخاصة في مصر، بالخطاب الاستبعادي القطبي المتشدد وبخاصة مفهوم

جاهلية العالم. ويكفي في هذا السياق ذكر بعض هذه الجماعات؛ ففي مصر، وفي سجن (ليمان طره)، ثقف قطب قادة التشدد الفكري، مثل شكري مصطفى الذي سجن معه واعتنق فكرة الطليعة وأسس "جماعة المسلمين" المعروفة بالتكفير والهجرة. ويرفض شكري مصطفى مشروعية التعددية ويطالب بالالتزام التام بالقرآن الكريم والسنة النبوية. وفي أثناء محاكمته أمام محكمة عسكرية، شرح أسباب استبعاد مجموعته للآخرين الذي يؤمنون بفلسفات وأفكار غير مستمدة من النصوص الدينية؛ فالنصوص القرآنية والنبوية هي الأسس الوحيدة التي تؤسس للمشروعية وللحقيقة. ولهذا، يرى أن الحكومة قد انتهكت حاكمية الله، كما يصف كل المسلمين الذين لا يتقبلون وجهة نظره بالكفار. من هنا تأتي دعوته للهجرة من المجتمع المصري لتأسيس المجتمع الإسلامي كفريضة دينية، وكذلك رؤيته بأن المجتمع الذي يؤسسه في الانعزال عن الآخرين واستبعادهم هو المجتمع الإسلامي الحقيقي[88].

أما صالح سرّية، قائد "تنظيم الفنية العسكرية" فيتبنى أيضاً فكر قطب المتشدد، ويتمثل فكره الاستبعادي في تصنيفه للبشرية إلى مجموعتين فقط: الأولى المسلمون؛ والثانية الكفار والمنافقون. والأخطر من هذا التصنيف هو تكفيره وتحليل دم كل من تجاهل فريضة إسلامية. وبما أن وحدة المسلمين هي فريضة إسلامية، فهو يحرم – مثلاً – الأنظمة ذات الأحزاب المتعددة وتعدد المذاهب الإسلامية؛ لأنها – في رأيه – تفتت المجتمع الإسلامي وتدخله في متاهات الانشقاقات والنزاعات. وبينما عزل شكري نفسه وجماعته عن المجتمع "الجاهلي" سمح سرية بتوظيف الديمقراطية بشكل مؤقت من أجل إقامة الدولة الإسلامية[89].

كما يسمح سرية للحركيين عنده بالتغلغل في الأجهزة الأمنية من أجل حماية حركته من بطش السلطة، وكذلك بالمشاركة في النظام السياسي، وحتى تولي مناصب عليا كالوزارة والنيابة. أما الهدف فهو الجهاد من أجل إزالة الحكم غير الإسلامي والمؤسسات غير الدينية؛ وهذه الفريضة الدينية، أي الجهاد، قائمة حتى يوم الحساب. لكنه في مقابل ذلك، يكفر كل من يدافع عن الحكومات غير الإسلامية ويشارك في الأحزاب غير الدينية ويلتزم بفلسفات وأيديولوجيات وأساليب حياة غير إسلامية.

ويوظف سرية حاكمية الله من أجل تجزئة البشرية إلى حزب الشيطان الذي يتشكل من كل الأفراد والمؤسسات التي لا تؤمن بالإسلام أو لا تمارس شعائره، وحزب الله الذي يتشكل من المجاهدين لإقامة الدولة الإسلامية. من هذا المنطلق حاول سرية الانقلاب ضد حكم الرئيس أنور السادات مما أدى إلى إعدامه عام 1974 [90].

وكذلك كان لخطاب سيد قطب أثر كبير في تشدد أفكار عبود الزمر، وهو ضابط مخابرات سابق والقائد العسكري لتنظيم الجهاد وأحد قادة ومؤسسي جماعة الجهاد. ويشدد الزمر على ضرورة العمل على المعارضة الفعلية للدولة، كما نظّر لها سيد قطب. ويرتكز برنامج عمله على رؤية إسلامية عملية تساهم في توحيد الحركات الإسلامية في إطار واحد والتعالي على الخلافات العامة والخاصة. وبتوظيفه لمعالم الطريق على الطريقة القطبية يركز برنامجه على إقامة دولة إسلامية تتطلب إقامتها نهجاً استبعادياً ودون مساومات مع كل أوجه الأنظمة والمجتمعات الجاهلية. والبديل عنده هو التحول الشامل والأسلمة الكاملة لكل أوجه الحياة والرفض المطلق للعلمانية والوطنية والحياة البرلمانية. أما بداية كل هذا فيراها في إزالة الحكام الحاليين الذين لا يلتزمون بالشريعة؛ ومن هذا المنطلق حاول الزمر اغتيال السادات لكنه فشل[91].

وليس أقل تشدداً من فكر الزمر رؤية عمر عبدالرحمن، قائد الجماعة الإسلامية، وهي فرع من تنظيم الجهاد، والذي حكم عليه في قضية تفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك عام 1993. ويجزئ عبدالرحمن الحركة الإسلامية إلى صنفين: الأول تتزعمه حركة الإخوان المسلمين التي تتقبل شرعية الأنظمة القائمة وتتبنى التعددية والديمقراطية كمفاهيم للعمل السياسي الموصل إلى قيام الدولة الإسلامية. أما الصنف الثاني، والذي تتزعمه الجماعة الإسلامية، فيرفض شرعية الأنظمة القائمة ويتبنى علناً المواجهة الشاملة ضد النظام. الأكثر أهمية من هذا، أن عبدالرحمن يتهم حركة الإخوان بالتواطؤ مع الحكومة، فهي قد تعاطت إيجابياً مع الرئيسين أنور السادات ومحمد حسني مبارك وشجبت اغتيال السادات وأعمال العنف الأخرى وتواصلت مع البابا القبطي. كما ينكر على جماعة الإخوان منهجها الاستيعابي المساوم، فقد تحالفت مع أحزاب الوفد والعمل والأحرار. ويحدد عبد الرحمن المنهج البديل الذي يتمثل في

التشدد ورفض الدخول في أي عملية ديمقراطية والدعوة إلى حل يفرض بالقوة في مسائل الهوية والأخلاق والقيم والأنظمة والحكم. ويتهم عبدالرحمن - كما فعل سيد قطب - أي نظام يتبنى المبادئ الغربية بالكفر والجاهلية ويحلل إسقاطه بالقوة[92].

مثل هذه الدعوة أوصلت جماعة الجهاد، إلى إعلان الحرب على البرلمان المصري لأنه أعطى نفسه في المادة 86 من الدستور حق التشريع وسمح بالديمقراطية (نظرياً لا عملياً)، وهي تساوي بين المسلمين وغيرهم كمواطنين[93]. ويعلن عبدالرحمن أن هذه الديمقراطية المزعومة تريدنا الدخول في السياسات الحزبية من أجل مساواة الإسلام بأيديولوجيات أخرى، إلا أن الحركة الإسلامية تؤمن باستعلائها الكلي وترفض القانون الوضعي الجاهلي. كما ينكر على المؤسسات والمجالس التمثيلية صياغة خطابات إسلامية أو قضاء إسلامي لأن المشروعية القرآنية تشرعن ذاتها. ومن هذا المنطلق، يعتبر عبدالرحمن الحاكم الذي ينتهك النصوص القرآنية حاكماً كافراً يجب قتله، ولذلك اعتبر محرضاً على اغتيال الرئيس السادات[94].

الخاتمة

لقد أوضحنا في هذا البحث أن الحركات الإسلامية التي يُنظر إليها على أنها حركة واحدة هي - في حقيقة الأمر - عدة حركات تتنوع وتختلف نظرياً وعملياً في أمور جوهرية عدة. لقد أصبحت الحركات الدينية الأصولية في الإسلام واليهودية والمسيحية ظاهرة عالمية. إلا أن الإسلام فقط هو الذي يوصف بكونه إرهابياً، دون النظر إلى تنوع الفكر حوله، وإلى الاختلاف حتى بين الإسلاميين أنفسهم بين متشدد ومعتدل. والسبب في هذا أن المسلمين كافة، ومنهم الإسلاميون، يتوافقون على الإطار العام للإسلام ومبادئه مما يفضي إلى خلط كبير بين الإسلاميين المعتدلين والإسلاميين المتشددين وما بين الإسلاميين وغيرهم من المسلمين، فالمسلمون جميعاً يؤمنون بحاكمية الله العليا، بصورة من الصور، إلا أن هذا لا يجعل كل المسلمين إسلاميين بالضرورة.

ولذلك علينا التفريق بين الرؤية المعتدلة والرؤية المتشددة من خلال المنهج الذي يوظف في تنفيذ برنامج سياسي ما في الحياة العامة. وكما أشرنا، فإن الإسلاميين يوظفون عدة طرق منهجية وعملية من أجل تفعيل النظريات السياسية والأيديولوجية. تتأسس النظرية الأولى مفهومياً على الاستبعادية النظرية والعملية مما يسمح بتوظيف وسائل عنيفة مع الآخر الذي يختلف في الرأي والمنهج. ولأن الإسلامية الاستبعادية تعيش في عزلة عن المجتمع وتحت ظروف الانقسام الاجتماعي والفساد والاستغلال والعنف السياسي وأنظمة غير ديمقراطية، فقد حولت هذه الإسلامية الاستبعادية المتشددة خطابها السياسي إلى علم كلام وفقه سياسي. وينظر المتشددون إلى الشورى ليس باعتبارها فريضة دينية أو عملية تنظيم للانتخابات فحسب، بل باعتبار أنها تمثل الإرادة العامة للجماعة، وهي مبدأ أسمى من الحريات والتوافق الاجتماعي. والأكثر أهمية من كل هذا أن الشورى عندهم تمثل الإرادة الإلهية التي لا يمكن الوقوف ضدها دون المساس بالدين نفسه. لذلك على الأفراد الخضوع الكلي لتلك الإرادة، كما أن حرياتهم تقف عند هذا الحد. ومع أنهم يرون شرعية ما في العقد بين الحاكم والمحكوم عبر الشورى، فإنهم يرفضون مفهوم التعددية والخلافات المفضية إلى التجزئة أو تهديد وحدة المجتمع. وبذلك تصبح إقامة الدولة الإسلامية من وجهة نظر المتشددين تنفيذاً للإرادة الإلهية، ومن ثم تتحول الدولة إلى نظام قابض على الأفراد والجماعات ومعاشهم ومؤسساتهم.

ومن وجهة نظر الشريعة - وحسب رؤية المتشددين - تمنح مؤسسة الشورى والإجماع الدولة الإسلامية سلطة جوهرية في تحديد الخيارات الأساسية للمجتمع. أما الشرعية الشكلية التي تؤسس الدولة فتمنح السلطة السياسية الحرية المطلقة في تدبير أمور المجتمع والأفراد، ولا يحد منها إلا أطر الشريعة، غير أن الشريعة نفسها أصبحت جزءاً من الدولة. من هنا تتحول إشكالية المشروعية إلى شأن داخلي للدولة باستثناء قضية المجتمع والأفراد. وإذا لم تخالف الدولة الشريعة بشكل واضح، فلا مشروعية في معارضة الدولة أو العمل على تغييرها. ففي هذا السياق، تشرف الدولة على

الأخلاق العامة وعلى تطبيق الشريعة، كما تشرف الإرادة الجماعية العامة على التدين الفردي. لذلك ليس للأحزاب والجمعيات والنقابات أي صلاحية حقيقية في التعاطي مع قضايا الدولة، بل تؤدي دوراً ثانوياً. إن مثل هذه الرؤية لا يمكن أن تقوم إلا على الاستبعاد، استبعاد التعددية والتفكير الحر، إذ تقوم الدولة الإسلامية المتشددة بتمثيل الإسلام "الصحيح" وتصبح الديمقراطية والتعددية خارج إطار الإسلام.

إن النعوت التي يطلقها برنارد لويس وهنتنجتون وميللر على الإسلام وكل الإسلاميين، أي صفات الإرهاب والعنف ورفض الآخر، قد تنطبق فقط على الإسلاميين المتشددين ولا يجوز تعميمها على كل الإسلاميين أو الإسلام نفسه. إن توظيف الإسلاميين المتشددين كنموذج للثقافة الإسلامية والعربية هو خطأ منهجي يخفي تحيزاً دينياً وثقافياً، أو قومياً علمانياً؛ حيث إن هناك ظواهر مسيحية ويهودية أصولية متشددة إلا أنها لا تعالج بالشكل السلبي الذي تعالج به الظواهر الإسلامية. ففي العالم الإسلامي، سبق عنف السلطة تاريخياً عنف الإسلاميين المتشددين ثم قام المنظرون منهم بعد ذلك بالتنظير للعنف الديني. إن الإسلاميين المتشددين وكثيراً من الأنظمة القمعية في العالم الإسلامي قد دخلوا دائرة العنف والإرهاب المغلقة والاستبعاد المتبادل؛ فالعنف الديني والعلماني الشعبي الموجه ضد الأنظمة، هو في حقيقة الأمر رد فعل على عنف السلطة واستبدادها[95].

في مقابل هذا، نجد أن التيار الإسلامي المعتدل يحدد أصل العنف والإرهاب في غياب المؤسسات الديمقراطية والمجتمع التعددي، بيد أن الدولة القطرية تحاول تهميش هذا التيار وإدخاله عنوة في دائرة العنف، ولا تريد الدولة التمييز بين معتدل ومتشدد لأنها لا تريد أي مشاركة شعبية، سواء كانت إسلامية أو علمانية في السلطة في سبيل المحافظة على مصالحها. فالإسلاميون المعتدلون يريدون المشاركة في اللعبة السياسية الديمقراطية ويقبلون حتى شرعية الأنظمة القائمة. كما أنهم لا ينظّرون لأي جاهلية سياسية أو عالمية، بل ينظرون إلى الغرب ومؤسساته نظرة إيجابية عموماً، مع أنهم يختلفون معه حول قضايا الصراع العربي-الإسرائيلي والسيطرة الغربية على أنظمة الحكم في المنطقة؛ أي أن الخلافات هي خلافات سياسية قابلة للحل، وليست عداوات أبدية.

إن تطوير الإسلاميين المعتدلين لنظام إسلامي ديمقراطي استيعابي يجب أن يتحول إلى عامل استقرار داخل الأنظمة السياسية وبينها. ويتطلب هذا أن توسع الدولة مساحة الحريات العامة والفضاء السياسي بحيث تتمكن الأحزاب الإسلامية والعلمانية من التنافس الحر في الوصول إلى السلطة. فالإسلاميون المعتدلون ليسوا سبب عدم الاستقرار، والدليل على هذا أن الفترة التي شهدت ضمور الحركات الإسلامية، بتياريها المتشدد والمعتدل، لم تؤسس فيها الدولة القطرية لمناهج ديمقراطية وفكر استيعابي، بل إنها لم تسمح بديمقراطية ولو حتى نسبية، ومنعت التعددية وانتهكت حقوق الإنسان، وكان أغلبية الإسلاميين في تلك الفترة في المعتقلات والسجون. وفي هذا السياق يجب ألا نتناسى أن الغرب، ومعه بعض الأنظمة العربية، هو الذي شجع ظهور الحركات الإسلامية في السبعينيات، على الأقل في مصر في أثناء عهد السادات، وفي أفغانستان لمحاربة النظام الشيوعي. وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي وانهيار النظام الشيوعي الأفغاني، عاد المجاهدون العرب الذي يعرفون اليوم باسم الأفغان العرب إلى دولهم، ومنها مصر والجزائر والمملكة العربية السعودية، فأشعلوا حرباً دينية جديدة في العالم العربي، ووظفوا العنف الديني والمادي ضد خصومهم الجدد. فمن المسؤول عن عدم الاستقرار في عالمنا العربي؟

الفصل الخامس

الحركات الإسلامية ودورها في الاستقرار السياسي في العالم العربي

فواز جرجس

في البداية ينبغي التشديد على نقطة نظرية جوهرية تتعلق بالعلاقة الوثيقة أو السببية ما بين طبيعة النظام القائم وبنيته ودور قوى المعارضة السياسية وسلوكها. فلا تمكن دراسة دور حركات المعارضة السياسية أو فهمها إلا بالتدقيق وتحليل البنى المادية والسوسيولوجية للنخب والنظم الحاكمة وكيفية تعاطيها وتعاملها مع مجتمعاتها الأهلية؛ فما المعارضة إلا امتداد طبيعي للثقافة والسلوك السياسي السائد في بلد معين، وهي تعبر خير تعبير عن نوعية العلاقة وطبيعتها بين الدولة والمجتمع، وصحة وسلامة الحياة السياسية السائدة في ذلك البلد أو خللها.

وبينما تولد النظم الليبرالية معارضة ديمقراطية سليمة تعتمد تداول السلطة وتكون مسؤولة عن تنفيذ برامجها ومشروعاتها الإنمائية، نجد أن النظم السلطوية أو الاستبدادية تسد منافذ التعبير السياسية المشروعة وتحتكر معظم مجالاتها، وتدفع بالمعارضة إلى العمل السري، حيث تعمل الأخيرة على التخطيط للاستيلاء على السلطة، مستخدمة الأساليب نفسها والآليات غير الديمقراطية التي مورست ضدها لقمعها وحملها على الانكفاء عن المسرح السياسي أو قبول الأمر الواقع والاندماج في تركيبة النظم القائمة. ولذلك فالمعارضة هي الوجه الآخر للنظم السياسية القائمة، حيث تتعلم أساليبها وتتبنى أطرها وآلياتها وسلوكها العام.

تكمن أهمية هذه النقطة النظرية البسيطة والمهمة في الوقت نفسه في أنها تركز البحث على العوامل المادية - العملية والأساسية لفهم قواعد اللعبة السياسية - والآليات والاستراتيجيات التي تعتمدها المعارضة لتغير هذه القواعد أو تتعايش معها

وتحاول تهذيبها وتحسين شروطها. من جهة أخرى، يؤدي التشديد على العلاقة الوثيقة ما بين بنية النظام القائم ودور المعارضة إلى الحذر من قبول الأطروحات التبسيطية الاختزالية التي تحاول تفسير حالة اللااستقرار السياسي في المنطقة العربية بالرجوع إلى العوامل الثقافية أو الحضارية القبلية المتجذرة في البنى الفكرية للإنسان والمجتمعات العربية بالفعل؛ إذ يضفي التركيز على العوامل الثقافية أو الحضارية هالة علمية على هذه الأطروحات ويعفي دعاتها من البحث والتدقيق في الأسباب الرئيسية للجوء المعارضة إلى استخدام الأساليب غير السلمية للوصول إلى السلطة، حيث يتطلب البحث والتدقيق في هذا الأمر أن يتم أخذ السياسة والاقتصاد والاستبداد السياسي في الاعتبار.

والتساؤل المطروح هو: هل تبادر النظم العربية القائمة إلى فك حالة الاشتباك والصدام والمواجهة مع حركات الإسلام السياسي وتستوعبها وتستخدمها في عملية النهوض الوطني؟ أو هل ستحاول الحكومات العربية الإبقاء على الوضع القائم كما هو، وهو مصادرة حرية الرأي والتعبير والمشاركة السياسية الفاعلة للتيارات الاجتماعية المتعددة بما فيها حركات الإسلام السياسي؟ ومن هذا المنطلق لا تمكن دراسة دور حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية وفهمه إلا من خلال تحليل السلوك العام للنخب والنظم السياسية القائمة، وبيان كيفية تعاملها مع المعارضة الإسلامية والعلمانية معاً.

في هذا السياق، سوف يتم تناول الموضوع من خلال سبع نقاط رئيسية:

النقطة الأولى: مما لاشك فيه أن ما اصطلح على تسميته بحركات الإسلام السياسي أدت وماتزال تؤدي دوراً عضوياً على المسرح السياسي في المنطقة العربية منذ أوائل السبعينيات وحتى الوقت الراهن. ولا يعني هذا أن تلك التيارات لم تكن موجودة على الخريطة الاجتماعية ـ السياسية قبل هذه الفترة، ولكن قدرتها على التعبئة الشعبية والجماهيرية لم تتمحور وتتضح إلا خلال فترة الستينيات، وبالتحديد بعد الهزيمة العربية في حرب حزيران/ يونيو 1967 على يد القوات الإسرائيلية في ستة أيام خاطفة هزت الوجدان العربي وبنيته وتركيبته الاجتماعية والسياسية. ودون الدخول في

تفاصيل الأسباب التي ساهمت في صعود حركات الإسلام السياسي منذ أوائل السبعينيات – لأن معظمها قد تمت دراسته وأصبح معروفاً وموثقاً الآن – فإننا سوف نركز على ظاهرة التدين التي تعتبر ظاهرة أممية وعالمية تتخطى حدود المنطقة العربية ـ الإسلامية. والسؤال الأساسي في هذا السياق هو: ما تفسير انتشار ظاهرة التدين بين معظم المجتمعات الإنسانية في العقود الثلاثة الأخيرة في القرن العشرين؟

تجدر الإشارة هنا إلى أن أهم الحركات الأصولية المؤثرة توجد في الولايات المتحدة الأمريكية والهند خاصة وفي بعض البلدان الأخرى من العالم، وليس في المنطقة العربية فقط كما يحاول بعض الباحثين تصوير الأمر. فالأصوليات المسيحية واليهودية والهندوسية أكثر انتشاراً وتأثيراً وحتى أهمية من حيث الدور الذي تؤديه في مجتمعاتها من الأصولية الإسلامية، وتتميز هذه الأصوليات بأن لها رؤى وأجندة فكرية وفلسفية وسياسية طموحة تتخطى القضايا الدينية والروحية، وتحاول إدخال تغييرات درامية جذرية في بنية مجتمعاتها ونظمها، وليس إدخال الدين إلى قلوب شعوبها ومساكنهم فقط. إن الدين والسياسة وجهان لعملة واحدة، وقد حققت بعض هذه الأصوليات إنجازات وانتصارات جوهرية في كل من الهند والولايات المتحدة الأمريكية، من حيث القدرة على التأثير في صياغة القرار الوطني المركزي وفي المسائل والأمور الحياتية الأخرى.

ليس هناك خصوصية معينة تتميز بها المنطقة العربية من حيث الصعود التدريجي لحركات الإسلام السياسي في العقود الثلاثة الأخيرة؛ إذ شهد العالم العربي كغيره من المناطق الأخرى في الغرب والشرق نمواً هائلاً ونقلة نوعية للتيار الديني وتعبئة تنظيمية فاعلة أظهرت الحجم الحقيقي لموازين القوى الاجتماعية والسياسية المتعددة. وليس العرب والمسلمون وحدهم هم الذين حاولوا تسييس الدين واستخدامه كاستراتيجية وآلية فاعلة لمواجهة النظام القائم وتغيير الأوضاع والمنطق السياسي السائد بلغة وعلم اجتماع حديث ـ قديم يستمد مشروعيته من التراث الحضاري المحلي؛ إذ لا يختلف العرب عن نظرائهم الآخرين في هذا المضمار، من حيث انتشار هذا التدين أو تسييس الدين أو إعادة صياغة علم الاجتماع السياسي. والعرب جزء لا يتجزأ من الكوكب

الحضاري، والتيارات التي تؤثر في العالم وتعصف به وغالباً ما تترك بصماتها على مسار تفكيرهم وسلوكهم. إذاً، لا تختلف الأصولية الإسلامية من حيث المنطق والجوهر عن غيرها من الأصوليات الأخرى في الولايات المتحدة الأمريكية والهند أو إسرائيل.

وقد يقول قائل كيف يتم تفسير سلوك وتصرفات بعض حركات الإسلام السياسي في مصر أو الجزائر وبلدان عربية أخرى؟ ألم تستخدم بعض هذه الحركات النار والحديد في محاولة الوصول إلى السلطة؟ ألم تقم بعض هذه المنظمات والحركات بدور خطير في تهديد الاستقرار السياسي والاقتصادي في المنطقة العربية في الثمانينيات والتسعينيات؟ مما لاشك فيه أن حركات الإسلام السياسي شكلت تحدياً رئيسياً للنظم والنخب الحاكمة منذ أواخر السبعينيات وحتى أواخر التسعينيات، وبخاصة أن هذه النخب لم تكن مستعدة لقبول أي مشاركة فعلية في إدارة شؤون البلاد أو السماح بانتقال السلطة إلى قوى اجتماعية أخرى. وقد أدت الطريقة التي تعاملت بها النظم السياسية القائمة مع صعود حركات الإسلام السياسي إلى توتير الأجواء وسيادة منطق الإقصاء والعزل، بدلاً من الحوار والتعاون والمشاركة البناءة. ولا يمكن فهم أسباب الاشتباك والصراع المسلح بين بعض النظم القائمة وحركات الإسلام السياسي إلا من خلال فهم حالة الرعب التي أصابت النخب النافذة من جراء المد الأصولي الديني الشعبي السريع وعدم ثقة النخب بمواقعها وكوادرها وإنجازاتها. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن رد فعل السلطات السياسية في المنطقة العربية على الظاهرة الإسلامية تميز بالحدة والعنف في محاولة لتحجيمها وتقزيمها وشل قدرتها على الحركة. بل إن السلطات السياسية هي التي بدأت المواجهة ضد حركات الإسلام السياسي وأشعلت فتيل الحرب المكلفة التي دارت رحاها ومازالت تدور حتى الآن. ولكن هذا لا يعني أن قيادات حركات الإسلام السياسي كانت بريئة أو ضحية مؤامرة نفذتها النظم القائمة بدعم مسبق أو لاحق من القوى الغربية المؤثرة.

النقطة الثانية: تتعلق بشعور القوة والغطرسة والتمكن لدى بعض قيادات الحركات الإسلامية في الثمانينيات وأوائل التسعينيات، وخطابهم وأفعالهم التصعيدية التي

زادت من خوف النخب الحاكمة وأدت بهم إلى الاقتناع بأن استقرار نظمهم السياسية ومستقبلهم السياسي مرهون بقدرتهم على مواجهة الظاهرة الإسلامية المتنامية. وتزامن وعي النظم القائمة بالخطر الجديد مع بداية انهيار المنظومة الاشتراكية وفشل مشروعات التنمية لمعظم دول العالم الثالث بما فيها الدول العربية وضعفها. لقد فضح هذا الفشل الذريع هشاشة المنظومة القطرية العربية وضعفها، وقد تبين أنها غير قادرة على إدارة الحروب وحماية الوطن أو تأمين الغذاء والكساء لمواطنيها، ومن ثم فقد عرّت التطورات الإقليمية والدولية المنظومة العربية القطرية من مشروعيتها الأيديولوجية وتركتها عرضة للرياح العاتية التي لا ترحم.

والأكثر من ذلك، أن النظم والنخب الحاكمة لم تعتد مواجهة معارضة داخلية فاعلة تملك القدرة على التعبئة الجماهيرية وأخذ المبادرة ومنافسة السلطات في القضايا الحياتية التي تهم المواطن. وبدلاً من أن تحاول قيادات الحركات الإسلامية محاورة النخب النافذة والتخفيف من مخاوفها وشكوكها، فقد صعدت صراعها معها، وتوعدت هذه النخب وهددتها بأوخم العواقب عند وصولها إلى السلطة. وهكذا تغلبت إرادة القوة والسيطرة على منطق التعايش السياسي في تعاطي حركات الإسلام السياسي وتعاملها مع النظم القائمة. وقد كان هذا السلوك من الأخطاء القاتلة التي ترتكبها المعارضة بصورة عامة في بلدان العالم الثالث، حيث يسود منطق الإقصاء بدلاً من التعايش. ومن غير المحتمل أن يحصل تغير سلمي حقيقي في أعمدة السلطة إلا إذا حاولت المعارضة أن تتصرف بطريقة ذكية، وذلك ببناء أحلاف سياسية مع النخب الحاكمة لتخفف هواجسها ولتأمن على وجودها ومستقبلها السياسي. وما لم تتكون مثل هذه الأحلاف السياسية، فإن النخب الحاكمة لن تقبل التخلي طواعية عن السلطة، لأن مثل هذا الخيار يمكن أن يؤدي إلى إقصائها، بل حتى فنائها.

إن أحد الإنجازات النظرية المهمة التي أفرزتها عملية التحول الديمقراطي السلمي في بلدان أمريكا اللاتينية في الثمانينيات والتسعينيات هو استنباط آليات خلافة ومد جسور ما بين النظم العسكرية السلطوية والمعارضة، على أساس انتقال السلطة تدريجياً دون معاقبة أو إقصاء شامل للنخب النافذة الحاكمة. وهذا ما حدث بالفعل في العديد من

دول أمريكا اللاتينية، حيث شهدت نمواً ديمقراطياً نوعياً خلال فترة الثمانينيات والتسعينيات. ومن الخطأ مقارنة المنطقة العربية الإسلامية بمنطقة أمريكا اللاتينية، حيث تختلف التجربة التاريخية والعوامل الاقتصادية والسوسيولوجية فيما بين المنطقتين. ولكن المهم في هذا السياق أن المعارضة في دول أمريكا اللاتينية استفادت من تجربة نضال طويلة ضد النظم العسكرية هناك، ووصلت إلى اقتناع مفاده أن الأسلوب الأفضل والأكثر نجاحاً لانتقال السلطة يعتمد على تأمين سلامة القيادات النافذة وحياتها وليس تخوينها أو إخافتها ودفعها إلى عرض الحائط وإلى نقطة عدم قبول أمر سوى الصدام.

في الحالة العربية فإن بعض الحركات الإسلامية قد تصرفت بغير ترو ووعي وتسببت في زيادة رعب القيادات الحاكمة والنخبة النافذة عموماً، وسقطت فريسة الأوهام والتحليلات المغلوطة وأعطت فرصة ذهبية لبعض أعضاء النخبة من الاستئصاليين الذين اعتبروا الظاهرة الإسلامية خطراً لا يمكن تجاهله بل مرضاً خبيثاً يجب استئصاله، وهكذا أعطت بعض حركات الإسلام السياسي العذر للاستئصاليين والمتشددين داخل السلطة لينقضوا عليها ويحاولوا تدميرها.

النقطة الثالثة: أن حركات الإسلام السياسي لم تكتف بمناهضة النظم السياسية القائمة وتخوينها وتهديدها، بل شنت هجوماً شرساً على ما أسمته سادة الطواغيت المحليين وهم القوى الغربية، ولاسيما الولايات المتحدة الأمريكية. وهكذا دخل بعض هذه الحركات في مواجهة مكلفة ليس مع النخب المحلية الحاكمة فقط، بل مع الغرب أيضاً، غير مكترثة بالعواقب والنتائج المترتبة على مثل هذا الخيار. وبالفعل فقد استغل التيار المتشدد في الغرب انهيار الاتحاد السوفيتي في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات ليعيد صياغة الأطروحة الأمنية ـ العسكرية، وليحدد الأعداء الجدد الذين يمكن أن يشكلوا خطراً على المصالح الحيوية الغربية.

وهكذا وجد بعض المتشددين في الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوربية أخرى ضالتهم في الظاهرة الإسلامية، أو ما اصطلح على تعريفه بالأصولية الإسلامية،

واعتبروها أحد الأخطار الرئيسية التي تواجه الغرب بعد سقوط الاتحاد السوفيتي. وذهب العديد منهم إلى أبعد من ذلك واعتبروا أن صراع الغرب مع الإسلام هو صراع حضاري يتعدى الأيديولوجيا والتاريخ والأمن، وأن الحرب الباردة لم تكن إلا هامشاً بسيطاً في الحرب الأهلية داخل الأسرة الأوروبية الواحدة، أما الصراع مع الإسلام في نظر دعاة التشدد فهو طبيعي وحضاري ودائم.

المهم هنا أن القوى الغربية، وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، بعد فترة وجيزة من التردد والحيرة، دخلت المعركة إلى جانب حلفائها في الشرق الأوسط في محاولة لضرب حركات الإسلام السياسي من أجل هزيمتها أو محاولة تحجيمها. ومن الخطأ بمكان الاستخفاف أو التقليل من الدعم المعنوي والسياسي والعسكري الذي قدمته القوى الغربية إلى أصدقائها في مصر والجزائر والأردن وفلسطين في مواجهة المد الإسلامي، ومنعه من تحقيق اختراق نوعي يمكن أن يترك بصماته وتكون له انعكاسات سلبية على الاستقرار السياسي والاقتصادي في المنطقة. وبغض النظر عن أجندة القوى الغربية في المنطقة العربية، وهي في نظر البعض أجندة تصطدم بالطموحات الوطنية والقومية والدينية، ارتكب بعض حركات الإسلام السياسي أخطاء قاتلة في إعطاء الذريعة للقوى المعادية للظاهرة الدينية الإسلامية في الغرب، ودفع حكوماتها للدخول في مواجهة حركات الإسلام السياسي جنباً إلى جنب مع النظم العربية القائمة. والنتيجة المنطقية لاستعداء الدول الغربية هو قلب ميزان القوى لصالح حلفاء الغرب في المنطقة العربية، الذين نجحوا في تسديد ضربات موجعة للظاهرة الإسلامية.

النقطة الرابعة: تتعلق بفشل حركات الإسلام السياسي الرئيسية في الدول العربية في أن تعلن رفضاً صريحاً للآليات والوسائل الدموية التي استخدمتها الحركات الجهادية في مواجهاتها مع السلطات الأمنية. وقد أصدر بعض الحركات الإسلامية بعض التصريحات والبيانات بين الحين والآخر تنتقد فيه العمليات الإرهابية للحركات الجهادية، وبخاصة تلك التي تؤدي إلى خسائر مدنية، ولكن هذه التصريحات لم تكن كافية لتقنع النظم القائمة والنخب النافذة في المنطقة والغرب بأن الظاهرة الإسلامية حركة اجتماعية ـ أهلية ترفض استخدام أدوات العنف للاستيلاء على السلطة.

وقد أدى الخطاب الغامض أحياناً وغير الشفاف للقيادات الإسلامية إلى إعطاء الانطباع بأنها تحاول الاستفادة شعبياً من حصيلة المواجهة ما بين النظم السياسية والتنظيمات الجهادية واستغلالها، والتربص وانتظار الفرصة حتى يحين الوقت المناسب للانقضاض على النظام وإسقاطه. من الخطأ التقليل من أهمية وأثر المواجهة الدموية بين التنظيمات الجهادية من جهة والسلطات السياسية ـ الأمنية من جهة أخرى على الوجدان الشعبي في الدول العربية والرأي العام العالمي. وفي المحصلة الأخيرة فقد أدت الاغتيالات والتفجيرات التي قام بها بعض التنظيمات الجهادية في الثمانينيات والتسعينيات دوراً سلبياً في الواقع الاجتماعي، فقد أدت إلى نفور شرائح عديدة داخل الدول العربية من هذه الأعمال الإرهابية التي زعزعت أمن المجتمعات وما نتج عنها من خسائر على الصعيدين البشري والاقتصادي، وبخاصة في القطاع السياحي.

كذلك أدت هذه العمليات الإرهابية أيضاً إلى خلط الأمور لدى الرأي العام الغربي إزاء الظاهرة الإسلامية وعدم قدرته على التمييز بين التنظيمات الجهادية والحركات الإسلامية الرئيسية، حيث اعتبر العنف القاعدة المشتركة لكلا الفريقين من أجل الاستيلاء على السلطة وإقامة دولة دينية ثيوقراطية. ونجح إعلام النظم العربية في خلط الأمور لدى الرأي العام العربي والغربي من خلال تصوير التنظيمات الجهادية والحركات الإسلامية على أنهما وجهان لعملة واحدة، وأنهما يوزعان الأدوار والمهمات لتحقيق الهدف الاستراتيجي، والمتمثل في الاستيلاء على السلطة وقلب الأمور رأساً على عقب، بما فيها العلاقات مع القوى الغربية وتصعيد الصراع مع إسرائيل. وفي هذا السياق قابلت العشرات من المسؤولين الأمريكيين في الأقسام المهتمة بالشرق الأوسط خلال فترة التسعينيات حين كلفني مجلس العلاقات الخارجية في نيويورك بإعداد دراسة عن السياسة الأمريكية تجاه حركات الإسلام السياسي. وقد كان ثمة نوع من الإجماع تقريباً ضمن نخبة السياسة الخارجية الأمريكية على أن الحركات الإسلامية يتميز بعضها عن بعض فيما يتعلق باستخدام العنف والعلاقة مع الغرب وكيفية تعاطيها مع مجتمعاتها وأنظمتها. وكان هناك أيضاً إجماع لدى معظم المسؤولين الذين قابلتهم على أن التنسيق الميداني بين التنظيمات الجهادية وحركات

الإسلام السياسي غير موجود، بل إن هناك حالة من العداء والكراهية بينهما. ومع ذلك اضطرت إدارة الرئيس بيل كلنتون حينذاك إلى إلغاء اجتماعات غير علنية مع بعض قيادات الحركات الإسلامية في كل من مصر والجزائر وغيرهما، والتي بدأتها في أوائل التسعينيات لبناء جسور معها لكي لا تبقى في الظلام، كما حدث في إيران في أواخر السبعينيات؛ وذلك بسبب الضغط الذي مورس عليها من قبل الأنظمة العربية الصديقة. وبالفعل بدأت الإدارة الأمريكية في منتصف التسعينيات في تقديم دعم شبه مطلق للأنظمة الصديقة في مواجهتها مع حركات الإسلام السياسي، وقبلت ضمنياً تعريف الأنظمة العربية لهذه الحركات وأنها تشكل تهديداً للاستقرار الإقليمي والدولي. وتم وضع كل الحركات التي تستند إلى الإسلام السياسي، في سلة واحدة وتحت الحكم نفسه، ودخلت الولايات المتحدة الأمريكية بثقل نوعي إلى جانب أصدقائها في معركتهم ضد حركات الإسلام السياسي.

النقطة الخامسة: ترتبط بالنقطة السابقة، وتتعلق بما أسميه هوس السلطة ليس لدى حركات الإسلام السياسي فقط، بل عند معظم التيارات السياسية في المنطقة العربية أيضاً. لقد أعمى هدف الوصول إلى السلطة بصيرة العديد من القيادات الإسلامية بدلاً من أن يستثمروا مواردهم وقدراتهم الإنسانية والفكرية الضخمة في بناء قاعدة شعبية صلبة تركز على القضايا الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تهم المواطن بصورة عامة. ويشير معظم الدراسات الميدانية في هذا السياق إلى وجود علاقة سببية بين النمو المطرد والسريع للحركات الإسلامية في بعض الأحياء والبلدان العربية من جهة، وقدرتها على تقديم الخدمات الاجتماعية والحياتية للشرائح والطبقات المعدومة من جهة أخرى. والسؤال النقدي هو: لماذا لم تركز القيادات الإسلامية على استثمار كل قدراتها في تنمية القواعد الشعبية الضخمة وتوعيتها وتثقيفها بدلاً من الدخول في مواجهة عقيمة مع السلطات السياسية؟ والسؤال الفلسفي الأهم هو: بِمَ تفسَّر غلبة السياسي على الثقافي والاجتماعي والاقتصادي في مجتمعاتنا؟ وبِمَ يفسر اهتمامنا الزائد بالسياسي والسياسة، في حين أننا بأشد الحاجة إلى التشديد والتركيز على الأسس الأخرى لبناء مجتمعات أهلية أكثر صلابة وثقافة وقدرة على مواجهة الاستبداد السياسي؟ المهم أن

تغليب السياسي على العوامل الاجتماعية والسوسيولوجية قد أوقع حركات الإسلام السياسي في مواجهة حتمية مع نظم سلطوية لم تتعود السماح بأصوات أخرى، وتحتكر غالباً كل الطرق المشروعة للمشاركة السياسية.

لقد أدى تشديد بعض الحركات الإسلامية على العامل السياسي ومنافسة النخب القائمة على السلطة، بالإضافة إلى تصعيد المواجهة وإبراز الخطر في خطابها وأدبياتها السياسية، إلى زرع بذور عدم الاستقرار السياسي في المنطقة خلال فترات محدودة من الثمانينيات والتسعينيات. ومما لاشك فيه أن هذه الحركات تتحمل نسبة مهمة من المسؤولية عن توفير الأجواء التصعيدية التي أدخلت شعوبها ومجتمعاتها في نفق مظلم غير معروف البداية والنهاية. أقول ذلك ولدينا أمثلة متعددة لحركات إسلامية عقلانية، فضلت التريث والتعاون والمشاركة الثانوية في إدارة شؤون البلاد بدلاً من تهديد أمن النظم القائمة وسلامتها. فعلى سبيل المثال، اختارت الحركات الإسلامية في كل من اليمن والأردن ولبنان والكويت وغيرها استراتيجيات إيجابية سلمية ترفض الدخول في مواجهة مكلفة مع أنظمتها وحكوماتها، بغض النظر عن وجود اختلاف جذري في أجندتهم وطروحاتهم الفكرية والسياسية. ويبدو أن قيادات هذه الحركات استوعبت قواعد اللعبة وخطورة المغامرة بالبلاد والشعوب وفضلت التريث والصبر والمشاركة غير الفاعلة أحياناً من أجل إدخال تغيرات في بنى السلطة والدولة والمجتمع على المدى الطويل.

ما أود الإشارة إليه هو وجود تعددية حيوية بين حركات الإسلام السياسي واختلاف نوعي في برامجها وتعاملها مع مجتمعاتها وأنظمتها. ففي حين اختارت الحركات الإسلامية في كل من مصر والجزائر آليات واستراتيجيات طموحة وهجومية للوصول إلى السلطة، فضل غيرها من الحركات في لبنان والأردن واليمن والكويت التريث والتعاون والتغيير التدريجي. وقد أدى سلوك المجموعة الأولى إلى حالة من الفوضى والصراع وعدم الاستقرار السياسي، في حين حدث تراكم لا بأس به في الحالة الأخيرة. وتكمن أهمية هذا التراكم في تحصين المجتمعات داخلياً وحمايتها من هزات خطرة تعيدها إلى الوراء عقوداً من الزمن. كذلك تكمن أهميته في بناء وتثبيت قواعد

سلمية في السلوك السياسي بصورة عامة، ربما تؤدي يوماً ما إلى انتقال السلطة سلمياً إلى قوى اجتماعية أكثر ديمقراطية وتمثيلاً للرأي العام مما يوجد في الوقت الحاضر.

النقطة السادسة: تتعلق بالهزيمة المنكرة التي منيت بها الحركات الجهادية ميدانياً في كل من مصر والجزائر على أيدي السلطات الأمنية، ولكن دون أن تتمكن الأخيرة من فض حالة الاشتباك مع مجتمعاتها الأهلية أو النجاح في إقصاء حركات الإسلام السياسي من الساحة أو المسرح العام. لقد أثبتت الانتخابات البرلمانية والنقابية في مصر الثقل الشعبي الذي ماتزال تتمتع به الحركة الإسلامية الرئيسية، وفشل النظامين المصري والجزائري في القضاء على هذه الظاهرة الحيوية والدينامية، رغم اعتقال الآلاف من عناصرها وتسديد ضربات موجعة في كوادرها وقياداتها. ولا يساور مراقبي الساحة الجزائرية الشك في أن الحركات الإسلامية سوف تحقق إنجازات ونتائج مهمة إذا حدثت انتخابات نزيهة. ويظهر أيضاً أن النظم الأخرى في كل من الأردن واليمن، تحت ضغط المعطيات المحلية والإقليمية والدولية، تتجه فيما يبدو إلى تحجيم حركاتها الإسلامية التي لم تحاول يوماً ضرب الاستقرار السياسي في البلاد أو تهديده. وفي ظل هذا الاتجاه الذي تتبعه النظم العربية، يتساءل المراقب عن الحركات الإسلامية ودورها في الاستقرار السياسي؟ هذا السؤال يقود إلى **النقطة السابعة**: وهي أن تجربة المواجهة بين الحركات الإسلامية والنظم القائمة خلال فترة الثمانينيات والتسعينيات قد ساهمت إلى حد ما في النضج السياسي للحركات الإسلامية.

يبدو أن تجربة الحديد والنار خلال العقدين الأخيرين أنتجت مفعولاً إيجابياً في الخطاب السياسي للحركات الإسلامية وأجندتها. وعلى الرغم من محاولات الإقصاء التي تتعرض لها، فإن القيادات الإسلامية الشابة والمخضرمة تتجه معاً إلى تنظيم نفسها في أحزاب سياسية تنبذ العمل السري وتتبنى العمل السياسي العلني والسلمي. والأهم من ذلك أن هذه القيادات قد بدأت مراجعة أساليبها واستراتيجياتها السابقة والاعتراف بالأخطاء التي ارتكبتها منذ نشأتها وحتى الوقت الراهن. ويسمي البعض هذا الأسلوب مراجعة، ويسميه البعض الآخر تراجعاً تكتيكياً نتيجة للهزيمة التي منيت بها الحركات الجهادية في التسعينيات وتقزيم الحركات الإسلامية الرئيسية. ويبدو لي

– بعين المراقب لا المتخصص وبصورة أولية – أن القيادات الإسلامية تحاول جدياً إعادة صياغة المشروع الإسلامي على أسس جديدة تعتمد الانخراط والمشاركة السلمية في اللعبة السياسية، حيث ترفض العنف من حيث هو أداة أو آلية للوصول إلى السلطة. والشيء المهم أن هذه القيادات تحاول جدياً أن تؤصل فكراً فقهياً ونظرياً من أجل تشكيل أحزاب سياسية تملك الحقوق ذاتها وعليها الواجبات نفسها كالأحزاب الأخرى. واللافت للنظر في هذا السياق أن القيادات الشابة للتنظيمات الجهادية السابقة تؤدي دوراً محورياً في عملية إعادة صياغة مشروع الإسلام السياسي على أسس وقواعد جديدة.

لا يبدو حتى الآن أن النظم القائمة تملك الرؤية الاستراتيجية البعيدة المدى التي تسمح لها بأخذ المعطيات الجديدة في الاعتبار، وتحاول فض حالة الاشتباك مع حركات الإسلام السياسي واستيعابها بدلاً من محاولة تقزيمها وإقصائها؛ إذ ماتزال النظم القائمة تنكل بالإسلاميين وتعتقل قياداتهم وكوادرهم ولا تسمح لهم بتشكيل أحزاب مشروعة تشارك سلمياً في اللعبة السياسية. وهنا تبرز التساؤلات التالية: كيف يمكن تثبيت الاستقرار السياسي وتدعيمه في حين تغلق السلطات السياسية معظم النوافذ أمام أهم الحركات الاجتماعية في المجتمعات العربية للمشاركة البناءة في عملية التحول السياسي؟ وهل يؤدي قصر نظر الحكومات العربية إلى تكرار أسطوانة الهزات الأمنية في المجتمعات العربية؟ وكيف يمكن حدوث تغيير سياسي حقيقي في ظل حالة الاحتقان والإقصاء السائدة بين السلطات والمعارضة؟ وهل تعتقد الحكومات أنها قادرة على إلغاء ظاهرة اجتماعية لها جذور عميقة في البنية الحضارية والثقافية في المجتمعات العربية؟

لا تعني هذه الأسئلة المشروعة أننا نشهد نقلة نوعية للحركات الإسلامية في تعاملها مع الدولة والمجتمع، أو أن هناك تبدلاً جذرياً في خطابها السياسي الذي مايزال دفاعياً يتسم بالغوغائية أحياناً والمزايدة والتشديد على الشكليات على حساب المضمون، أو أنها اكتسبت القدرة على استنباط آليات نقدية خلاقة للتعامل مع عملية التنمية والحكم وقضايا المجتمع المعقدة. والخوف كله أن تتجه الحركات الإسلامية إلى مواجهة ثقافية

مع مجتمعاتها بعد تجربتها الهجومية المريرة والفاشلة مع النظم القائمة؛ فالحروب الثقافية أكثر خطراً وضراوة وتدميراً للبنية الاجتماعية من الصدام المسلح مع السلطة. وهل تتحمل مجتمعاتنا المقيدة والمكبلة والمنهكة اقتصادياً وسياسياً حروباً ثقافية تتسم بالتخوين والتكفير وإقصاء الآخر؟ هل تخطئ الحركات الإسلامية مرة أخرى التقدير وتهدر قدراتها وإنجازاتها في صراعات جانبية تزيد من حدة الاستقطاب الثقافي وتضيق فضاء الحريات الشخصية والفكرية، والتي لا يستفيد منها إلا النظم السلطوية؟ وهل يخدم سلوك هذه الحركات أجندة النخب النافذة بطريقة غير مباشرة؟

إن التساؤل عن الحركات الإسلامية ودورها في الاستقرار السياسي في العالم العربي تساؤل مشروع في ظل المعطيات المحلية والإقليمية والدولية. إنها قضية مربوطة بالسياسات والسياقات المحلية والدولية، غير أنها لا تعالج الأبعاد الواسعة للظاهرة الإسلامية.

وثمة أسئلة – برأيي – أهم من سؤال الاستقرار السياسي ذاك، من المفروض طرحها على طاولة البحث والنقاش، ومنها: هل تملك حركات الإسلام السياسي مشروعاً نهضوياً يحمل في طياته عناصر تغيير حقيقي؟ وهل تختلف أجندة الحركات الإسلامية عضوياً وجذرياً عن غيرها من الحركات الاجتماعية ـ السياسية الأخرى في العالم العربي؟ وهل ماتزال قضية الحداثة إشكالية صعبة في منظور هذه الحركات؟ وهل من السهل الانخراط في العالم ومع الآخر في ظل التقوقع في خندق الهوية وخصوصيتها؟ وهل تملك حركات الإسلام السياسي خطة محددة المعالم ومتكاملة لحل أزمة التنمية في الدول العربية؟ وهل يمثل الكلام عن الهوية والآخر والثقافة هروباً من طرح القضايا المصيرية التي ستحدد المستقبل العربي في الألفية الثالثة؟

الفصل السادس

مستقبل الحركات الإسلامية في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية

رضوان السيد

أقبل عدد من الباحثين الأكاديميين والدارسين الاستراتيجيين في العقد الأخير على التنبؤ بنهاية قريبة للحركات الإسلامية، أو كما يفضلون تسميتها حركات الإسلام السياسي. وتختلف منطلقاتهم للوصول إلى هذا الاستنتاج تبعاً لاختلاف التخصصات ومجالات الاهتمام. فالدارسون السياسيون والاستراتيجيون يتتبعون وقائع وأحداث العقدين الماضيين ملاحظين أن حركات الإسلام السياسي لم تحقق نجاحاً يذكر بعد الثورة الإيرانية (1978 ـ 1979)، بل إن الظاهر والبارز الفشل المتكرر في الوصول إلى السلطة بالقوة مثل التجارب المأساوية في أفغانستان والجزائر، بل وفي السودان. ففي أفغانستان تصارعوا على السلطة بعد خروج الروس، وانتهى الأمر باستيلاء "الطالبان" على السلطة، الذين ما كانوا في الأصل من المجاهدين، والذين لم يحققوا نجاحات معتبرة بسبب قوتهم الشعبية، بل بسبب الدعم الباكستاني لهم*.

أما في الجزائر فإن نجاحاتهم الأولية عائدة إلى إخفاق السلطة الجزائرية، وتفاقم الصراع بين أجنحتها المختلفة. والحركات الثورية التي قامت على أنقاض الجبهة الإسلامية للإنقاذ لا تملك برنامجاً أو رؤية بديلة، بل تعتمد الرعب والإرهاب أسلوباً للكفاح. وفي السودان فإن حسن الترابي، الذي كان حزبه حزب أقلية منذ السبعينيات، استعان دائماً بالعسكريين للاستيلاء على السلطة بالوساطة، وانتهى دائماً

* شنت الولايات المتحدة الأمريكية حرباً على نظام طالبان في أفغانستان في السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 2001، بسبب مطالبتها بتسليم أسامة بن لادن زعيم تنظيم القاعدة، الذي تتهمه الولايات المتحدة الأمريكية بالمسؤولية عن أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001، والتي أدت إلى تدمير مركز التجارة العالمي في نيويورك، وجزء من مبنى وزارة الدفاع الأمريكية (البنتاجون)، وقد أدت الحملة الأمريكية مع حلفائها على ما أسموه "الإرهاب" إلى سقوط نظام طالبان في أفغانستان، وتشكيل حكومة أفغانية مؤقتة. (المحرر)

إلى السجن على أيدي رفاقه وتلامذته. وفي كل الأحوال فإن الصعود الإسلامي ذاته يعود في الأساس إلى خلو الساحة السياسية من البدائل نتيجة لضرب الحركات السياسية القومية واليسارية من جانب أنظمة الحكم، وتفاقم الأزمات الاجتماعية والاقتصادية دون أمل في الخلاص. وأخيراً فإن نجاح الثورة الإسلامية في إيران، لا يعود الفضل فيه إلى حركة من حركات ما يسمى بالصحوة الإسلامية، بل إلى المؤسسة الدينية التقليدية التي قادت الجماهير المهمشة والمتضررة من التحديث، ومن فساد نظام الحكم هناك[1].

ويذهب الأكاديميون من المستشرقين القدامى والجدد في تعليل فشل حركات الإسلام السياسي أحد مذهبين. يقول بعضهم إن الدين الإسلامي نفسه ينتج في فترات الأزمات حركات ثورية مأزومة، هي في المرحلة الحاضرة احتجاج على قيم وممارسات التحديث والتغريب، ودفاع مستميت عن الهوية القروسطية الطابع. بيد أن حركات الاحتجاج تلك لا تمثل بديلاً يمكن اللجوء إليه، وإنما تؤخر عمليات التلاؤم والتطور، ويعد الخيار الأتاتوركي المنقطع عن التقليد هو الحل الحقيقي والنهائي. وتعاني الأنظمة العربية المشكلات مع الإسلاميين بسبب وسطيتها وعدم جذرية بدائلها في مواجهتهم. ويذهب بعضهم الآخر إلى أن الحديث عن طبائع الإسلام الرجعية أو التقدمية لا طائل تحته، وأن قوة الحركات الإسلامية متأتية من تقصير أنظمة الحكم في نشر قيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وممارستها. وكذلك فإن نجاحاتها المحدودة ناجمة عن كونها الفريق الرئيسي الذي يصارع الأنظمة الاستبدادية الضعيفة المشروعية. أما فشلها النهائي فعائد إلى أن الأولوية لديها لا تكمن في استعادة التجربة الديمقراطية، بل في القول بتطبيق الشريعة؛ ومن ثم فهو شعار احتجاجي لا يصلح برنامجاً للوصول إلى السلطة، وبالتالي لا يمكن الحديث عن مستقبل سياسي للحركات الإسلامية[2].

والواقع أن الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها يمكن أن يكونا مقياساً للنجاح ولتوقعات مستقبلية في حالة الحركات السياسية العادية. بيد أن الحركات الإسلامية ليست حركات سياسية وحسب، بل هي حركات إحيائية ذات صبغة دينية، وقد أتت الأولوية السياسية لديها متأخرة عن نشوئها عدة عقود، ولذلك فإن مقياس النجاح السياسي قاصر في حالتها إذا كان المقصود منه الحكم على إمكانياتها المستقبلية.

وقبل هذا وبعده، فإن الحديث عن النجاح أو الفشل السياسي رهن بالمقصود من ذلك بالتحديد. فالحكومات في باكستان وماليزيا وإندونيسيا وتركيا خلال العقدين الأخيرين تتحكم في أفكارها أو ممارساتها أطياف الظاهرة الإسلامية ووقائعها؛ سواء كان ذلك بسبب نجاح الإسلاميين في الانتخابات، أو نجاحهم في الوصول إلى تشكيل الحكومة، أو نجاحهم عند الحد الأدنى في إدخال اللون الإسلامي في سياسات الدولة الداخلية والخارجية. وقد ظهر في الثمانينيات "تيار رئيسي" مايزال قوي الفاعلية، على الرغم من التعرض المستمر للقمع، والاضطرار إلى العمل السري في أكثر الحالات. وقد حقق هذا التيار الرئيسي - ومايزال يحقق - نجاحات معتبرة في كل مناسبة يتاح له فيها المشاركة في انتخابات حرة، بينما تعجز عن ذلك الأحزاب السياسية القومية واليسارية والليبرالية. والحديث عن الإيمان أو عدم الإيمان بالقيم الديمقراطية باعتباره مقياساً إنما هو حديث عن النيات في العمل السياسي، وهو في هذه الحالة غير مفيد في فهم استمرار تلك الحركات وتعليل قوتها الشعبية؛ ما دامت تقبل على خوض الانتخابات في كل البلدان التي تسمح لها بذلك مباشرة أو مواربة[3].

لهذه الأسباب كلها، يكون من المفيد دراسة الأصول الفكرية والثقافية للحركات الإسلامية، والبحث في ظهور رؤاها السياسية، وتطور تلك الرؤى في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. وليس وارداً هنا الخوض مجدداً في أسباب ظهور هذه الحركات[4]، بل التركيز - بعد قراءة الأفكار والرؤى والظروف التي نشأ وتطور في سياقها الفكر الإسلامي الإحيائي - على الإمكانيات التي يحفل بها الموقف الراهن، والاحتمالات المستقبلية.

الأصول الفكرية والثقافية

ظهرت المؤشرات والبوادر الأولى للفكر الإسلامي المعاصر في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. وقد حكمت ظهورها وتطوراتها الأولى السياقات السياسية والثقافية لفترة ما بين الحربين العالميتين، وهي فترة حفلت بمتغيرات عاصفة، في أوروبا المضطربة وفي العالم الإسلامي المتنقل من حال إلى حال. فقد انقطعت تركيا

عن الإسلام العثماني المأزوم، رغم تجربة التنظيمات، لصالح دولة قومية علمانية على النهج الفرنسي. واتجه الإسلاميون الهنود المؤتلفون مع المهاتما غاندي في "مؤتمر عموم الهند" إلى محاولة "إحياء الخلافة" التي لم تصل سلطتها إليهم أصلاً، ثم إلى تكوين خصوصية إسلامية منفصلة أفضت فيما بعد إلى إنشاء دولة باكستان. وقامت أنظمة جديدة أو معدلة في مشارق مناطق العرب ومغاربها، في ظل الانتدابات ودواعي التمرد والثورة من أجل الاستقلال والحرية. وفي الوقت الذي كان فيه نظام عالمي جديد يتجه إلى الظهور في تسوية بين الدول الأوربية المنتصرة في الحرب العالمية الأولى، رمزه "عصبة الأمم"، كانت موجة من الركود والتأزم في النظام الرأسمالي تعصف بالبورصات في فرانكفورت ولندن ونيويورك، تدفع الدول الكبرى للمزيد من التنافس في البحث عن الموارد. كما كانت الانفجارات تتوالى في المجالات الثقافية والتقنية، بحثاً عن أفكار جديدة، وأشكال جديدة للتعبير عن الحراك الاجتماعي والثقافي، وكذلك في العلوم الفيزيائية والاقتصادية والنفسية[5].

وقد أفضى هذا الثوران العالمي إلى أصداء ووقائع وتوجهات جديدة في المجالين العربي والإسلامي. وما تجلت تلك الوقائع والتوجهات في طرح موضوعات جديدة وآفاق جديدة في البداية؛ بل حدث تغير في المناخ والبيئات أو مناهج الرؤية إذا صح التعبير. فقد تصاعد الاهتمام بالتخلص من السيطرة الأوربية في المجال السياسي والاستراتيجي في صورة ثورات من أجل الاستقلال، مع عدم اتضاح البدائل في حالة النجاح. فقد انضم إلى الهمّ الأول (الحرية) همّ الانفصال والتمايز الثقافي والسياسي عن العالم الغربي المضطرب، والتماس الخلاص في العودة إلى المصادر الأساسية إسلاماً وعروبة ومحليات، باعتبار ذلك كله حافظاً للاستقرار، وحافظاً في الوقت نفسه للهوية الخاصة التي يريد الاستعمار السياسي والثقافي تغييرها لصالحه أو طمسها.

وفي حين انصرف العاملون في الشأن السياسي والوطني إلى انتزاع الاستقلال مجزّأً من المستعمرين، فإن النخب الإسلامية ظهرت لديها أزمة وعي إذا صح التعبير. فتمزقت بين متابعة أطروحات الإصلاحيين التي تركز على أولوية التقدم، وبين حرص متجدد على الهوية الخاصة والطهورية. وفي ظل هذه الرؤية الجديدة للقضايا

والمشكلات، تشبث الإسلاميون بإحياء الخلافة التي ألغاها مصطفى كمال أتاتورك، كما راحوا يعيدون النظر في قضية المرأة بدافع الخوف من تجاوزها للحدود الشرعية؛ بينما كان الهم سابقاً في مسألة السلطة إقامة سلطة تمثيلية ودستورية، كما كان الهم في الجانب النسائي من قبل الدفاع عن الحقوق الشرعية للمرأة المسلمة. وكان الموقف من الاستشراق نقدياً مع تغليب التواصل والاستعانة بكثير من أطروحات المستشرقين وأشخاصهم. بينما كان الموقف من التبشير سلبياً، فتطورت في مدرسة "المنار" أدبيات لمجادلة المسيحية الغربية. أما في حقبة ما بين الحربين، وبخاصة بعد ظهور أطروحات علي عبدالرازق وطه حسين التي اعتبروها مستندة إلى أطروحات المستشرقين؛ فقد جرى ربط الاستشراق بالتبشير واعتبارهما معاً سلاح الغرب الثقافي والديني في وجه الإسلام الذي يصارع معتنقوه للخروج من التبعية الدينية والثقافية، كما صارعوا ويصارعون للخروج من ربقة الاستعمار[6].

وفي ظل المناخات الجديدة، وبالتساوق مع محاولات الاستقلال والانفصال والجدال مع الغرب والمتغربين، ظهرت جمعيات وأحزاب ذات أبعاد ثقافية وتربوية معنية بالدرجة الأولى بمسألة الهوية الخاصة وضرورات صونها والدفاع عنها. وكان من تلك الجمعيات الشبان المسلمون، والإخوان المسلمون، والجمعية الشرعية، وأنصار السنة، واتحاد الشبيبة الإسلامية، والكشاف المسلم، ومصر الفتاة، وشباب محمد... إلخ. وقد أقبلت تلك الهيئات والجمعيات والأحزاب على إقامة المدارس والمؤسسات الاقتصادية والمعسكرات الكشفية، التي كان هدفها الوصول إلى شخصية إسلامية مستقلة أو ذاتية، ومنافسة المؤسسات الأجنبية ومدارس الإرساليات والجمعيات الماسونية، وكل مظاهر التغريب والتبعية. وفي الوقت نفسه بدأت بالظهور أطروحات الآداب الإسلامية والشرقية والعربية، التي تعتصم بالتراث الحضاري والثقافي، وترمي إلى بناء نموذج آخر للشخصية الفردية والجماعية للشعب والأمة. والحق أن تعبير الصحوة أو الصحوة الإسلامية الذي استعمل للمرة الأولى في الثلاثينيات، تجاوز الإسلاميين القدامى والجدد إلى الجو الثقافي العام. فقد انصرف طه حسين المتغرب في نظر الإسلاميين إلى إملاء كتابيه **الوعد الحق**، و**على هامش السيرة**. كما انصرف العقاد إلى كتابة العبقريات، وانصرف أحمد أمين إلى كتابة التاريخ الثقافي للإسلام، وكتب

توفيق الحكيم مسرحية **محمد**، كما أقبل محمد حسين هيكل على كتابة سيرة النبي وأبي بكر وعمر، ومعروف الأرناؤوط على استلهام القرآن والماضي الإسلامي في الفن القصصي. وما كان هدف كل هؤلاء التعريف بالتاريخ الإسلامي بل بناء النموذج الخاص والمستقل[7].

وأدى نشوب الحرب العالمية الثانية إلى مزيد من الإيمان بفشل الحضارة الغربية واقتراب انهيارها، في أوساط ذوي الثقافة الإسلامية قبل الأوساط السياسية. وقد أقبل المثقفون حينئذ على نشر عروض لكتاب أوزوالد شبنجلر (O. Spengler) عن انهيار الحضارة الغربية. ثم عرفوا من خلال المسلمين الهنود، كتاب ألكسيس كاريل **الإنسان ذلك المجهول**، والكتب المشابهة التي تنعى على الحضارة الغربية ماديتها واستثارتها للغرائز الحيوانية في النفس البشرية. وترجمت إلى العربية مقالات أبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي التي تتحدث عن انتحار الحضارة الغربية، وعن إمكان النظر إلى الإسلام باعتباره بديلاً. ومن المعروف أن سنوات الأربعينيات في مصر على الخصوص شهدت ازدياد شعبية سائر الحركات والأحزاب الراديكالية، ومن ضمنها الإخوان المسلمون الذين امتدوا أيضاً إلى سوريا وفلسطين واليمن[8].

وإذا كانت الثلاثينيات من القرن العشرين قد عرفت حملة على الغرب والمتغربين في قضايا الثقافة واللباس والشخصية الفردية، والعبودية للتقنية، والنزعات الصراعية المدمرة فإن الأربعينيات ظهرت فيها العروض الشاملة للحضارتين الإسلامية والغربية، مع إدانة الثانية والانتصار للأولى. وقد قام عبدالقادر عودة – القاضي المدني وعضو مكتب الإرشاد لجماعة الإخوان المسلمين – بكتابة مجلد في القانون المقارن، قارن فيه بين التشريع الجنائي في الإسلام والقانون الوضعي، ولم ينتصر فيه للفقه الإسلامي وحسب بل أضاف إلى ذلك القول إن فضيلة التشريع الإسلامي آتية من أنه تشريع إلهي، بينما القانون الغربي أو الفرنسي الذي استند إليه القانون المدني المصري هو من مواضعات البشر، ومن صناعة الإنسان الغربي الذي أفسدته غرائزه وتقدمه المادي على حساب التطور المعنوي والروحي. إن الفرق بين ما قام به عودة، وما كان السنهوري وبدوي ومحرم وحشمت يقومون به في مجال القانون المدني والدستوري، أن هؤلاء

كانوا يريدون إثراء القانون المدني الحديث المقتبس، ببعض ما تضمنته مجلة **الأحكام العدلية العثمانية** وكتب الفقه والأصول التي أعادوا اكتشافها على آثار النهضويين، أما عودة فإنه كان يقول بنهج تشريعي إلهي إسلامي كامل، علينا أن نأخذه كله، أو نتركه كله، إنه الاختيار بين نهج الأرض ونهج السماء، كما قال سيد قطب بعد ذلك. وما اكتفى عودة بالانتصار للنهج الإلهي في التشريع، بل كتب أيضاً في الأوضاع القانونية الاقتصادية، منتصراً لمذهب إسلامي في حل المشكلات الاجتماعية، كما كتب في الأوضاع السياسية، منتصراً لمذهب إسلامي في نظام الحكم. وبذلك اتجه لاعتبار أن الإسلام يملك نظاماً شاملاً لقيادة المسلمين والحياة البشرية في العالم. وهي الفكرة التي سادت سائر كتابات الإسلاميين منذ الخمسينيات من القرن العشرين[9].

وهكذا فإنه في ظروف وبيئات ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، تبلورت "صحوة" أو عودة إلى الإسلام باعتباره مناط الهوية وصائنها، وباعتباره صالحاً لكل زمان ومكان، وباعتباره أيديولوجيا المسلمين في مواجهة كل الأيديولوجيات الأخرى.

وفي الخمسينيات، ومع المودودي والندوي وسيد قطب، صار الحديث ممكناً عن حركة أو حركات إسلامية تعتنق نهجاً إسلامياً يستند إلى نموذج حضاري/ ثقافي أعيد بناؤه، وتتحدد معالمه على النحو التالي[10]:

- رؤية جديدة للعالم، وللإسلام فيه دور النموذج المنفصل والمستقل والمكتفي بذاته في الحد الأدنى، ودور البديل المنافس والمصارع من أجل التوسع والامتداد.

- وإسلام إحيائي، يعتمد في بناء نموذجه على إحياء اجتهادي لتجربة حضارية كاملة ومتكاملة، تستمد تسويغها ومرجعيتها من المصادر الإلهية، من القرآن والسنة وحقبة الخلفاء الراشدين. وتصل إلى ذلك عبر نهج تأصيلي في السلب والإيجاب.

- ونظام شامل ذو أصل اعتقادي، إشكاليته الحاكمة الهوية الذاتية المتفردة والطهورية، منقطعة عن سائر التجارب الأخرى الملوثة بأوضار بشرية، بما في ذلك حقبتا الانحطاط والتغرب الحديث، في تاريخ المسلمين وحاضرهم.

الرؤية السياسية الإسلامية في سياقات الحرب الباردة

ربما كان عبدالقادر عودة في كتابه الصغير **الإسلام وأوضاعنا السياسية** أول من تحدث عن فكرة الاستخلاف القرآنية في سياق سياسي، أو باعتبارها الأساس لرؤية سياسية متكاملة. بيد أن الفكرة اتضحت تماماً على يد كل من أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب. صحيح أن الإمام حسن البنا ذكر أن الإسلام دين ودنيا، مصحف وسيف. لكنه لم يوضح كيف تمارس الاهتمامات السياسية للإسلام؛ هل هي في مؤسسة واحدة دينية/ سياسية أم في مؤسستين كما كان عليه الحال في الإسلام الوسيط؟

ذكر عبدالقادر عودة أن الإنسان مستخلف في الأرض لإعمارها وفق شرع الله؛ وشرع الله المهيمن هو الإسلام الذي جاء به خاتم المرسلين. ولذلك سمى المسلمون قديماً سلطتهم خلافة، بمعنى أنها السلطة التي أناط الله بها تدبير الشأن العام وفق النهج الذي حدده الله سبحانه. وقال المودودي إن "النظام" الإسلامي يتأسس على أربعة أركان: الله والرب والدين والعبادة[11]. ولا يبدو لأول وهلة أن لهذا الفهم اللاهوتي علاقة بتدبير الشأن العام، لكن المودودي ما يلبث أن يشرح الأمر على النحو التالي: الألوهية تعني المرجعية العليا في عالم الكون والفساد، أما الربوبية فتحمل فكرة العناية الإلهية بالعالم المخلوق، عبر الدين الذي جاء به الرسل. وهذا الدين هو التكليف الذي استخلف الله سبحانه البشر في العالم بشرط إقامته؛ إذ إن إقامته التي تتضمن تدبير شؤون الإنسان، هي جزء من العبادة، بينما ينصب جزؤها الآخر على العلاقة الشعائرية بين الله والإنسان. فالعلاقة الشعائرية علاقة بالألوهية، والعلاقة المتصلة بالاستخلاف والتدبير هي علاقة بالربوبية. وهكذا فهناك الحاكمية الإلهية من جهة، والتكليف بإنفاذ تلك الحاكمية من جهة ثانية. وقد اختصر سيد قطب الأمر بوضعه في ثلاث حلقات متصلة: الحاكمية، والاستخلاف، والتكليف. فالله سبحانه وتعالى بمقتضى حاكميته استخلف البشر وكلفهم بإعمار العالم، ولأن الإسلام هو دين الله الحق فالمسلمون من بين البشر هم الذين قبلوا عملياً أو التزموا بمقتضيات التكليف[12].

شرح سيد قطب فكرته هذه التي استمدها من المودودي في تفسيره الكبير **في ظلال القرآن**، ثم أوجزها في **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، وعاد لإخراجها من الطابع الثقافي العام إلى النهج الاعتقادي/ السياسي في **معالم في الطريق**. وهكذا ظل نهج الهوية ذو الطابع الاعتقادي والتربوي سائداً لدى البنا وعودة، لكنه صار نضالياً وسياسياً لدى المودودي والندوي وسيد قطب. بيد أن قطب أسهم بإضافة مهمة كانت أساساً في تجذر الحزبية الإسلامية؛ ففي مواجهة نهج الحاكمية يبرز المخالف النقيض: النهج الطاغوتي الجاهلي. صحيح أن المودودي لم ينس الجاهلية، لكنها عنده هي الحضارة الغربية، والمسلمون براء منها، وإنما هم في غفلة واستتباع يمكن إخراجهم منهما بالتوعية والتربية والدعوة والتوحيد، وليس بالثورة. أما عند قطب فإن التصور الإسلامي للحاكمية قاطع في وضوحه وانفصاله عن الجاهلية كلها؛ ولذلك فإن الخروج على نهج الحاكمية نال وينال من إسلام المسلمين أيضاً. ومن أجل ذلك صارت الجاهلية الغربية في القرن العشرين (حسب محمد قطب) عالمية تشمل المسلمين وغيرهم، إلا تلك القلة القليلة التي وعت النهج وثابرت عليه، وعلى عاتقها تقع مهمة إنفاذ مقتضيات التكليف بالحاكمية. إنهم أولئك الفتية الذين آمنوا بربهم فزادهم هدى، ويكون عليهم أن يتجمعوا ويتوحدوا ويتصدوا للجاهلية بالقوة، يحدوهم وعد الله سبحانه بالتمكين لهم في الأرض إن أخلصوا للحاكمية الإلهية.

وبذلك تحققت في المنظومة القطبية ثلاثة تحولات: تحول الإسلام الإحيائي إلى إسلام نضالي، وتحول الإسلام النضالي إلى إسلام حزبي، وتحول كاريزما "الجماعة" السنية التقليدية إلى كاريزما "الشريعة" التي صارت موضوع التكليف الإلهي أو مقتضى الحاكمية الإلهية في المجال العملي. فالدولة الإسلامية بمقتضى هذا التصور ليست تلك التي تضم بين جنباتها أكثرية إسلامية، ويحكمها مسلم، بل إن الدولة أو النظام الذي يستحق هذا الاسم هو الذي يطبق الشريعة الإسلامية. وقد سادت الحاكمية القطبية التي نقلت الحركات الإسلامية من مرحلة الحركات الإحيائية إلى مرحلة الأحزاب والإسلام النضالي طوال الستينيات والسبعينيات، وكانت وراء الصورة التي ماتزال سائدة لدى العديد من الدارسين والمراقبين حتى اليوم عن حركات "الصحوة"؛ رغم المتغيرات المتكاثرة منذ الثمانينيات من القرن المنقضي[13].

أطلق المستشرق والباحث الأمريكي المعروف مالكولم كير على الفترة 1958 ـ 1968 اسم "الحرب الباردة العربية"[14]. وهو يعني بذلك الاصطفاف الذي حدث في ذلك العقد من السنين بين الأنظمة التقدمية العربية بزعامة مصر الناصرية من جهة، والأنظمة العربية الأخرى بزعامة المملكة العربية السعودية من جهة ثانية. ففي مواجهة دول التحول الاشتراكي المتحالفة تباعاً مع الاتحاد السوفيتي، ظهر "الحلف الإسلامي" الذي ضم أنظمة عربية وإسلامية متحالفة مع الولايات المتحدة الأمريكية في سياق الحرب الباردة الناشبة آنذاك بين الجبارين. ويذكر كير من مظاهر ذلك الاصطفاف أو الانقسام الصراعي بداية بحلف بغداد أو السنتو، وصولاً إلى الوحدة المصرية ـ السورية، وسقوط النظام الملكي في العراق عام 1958، ثم انفصال سوريا عن مصر عام 1961، ثم نشوب حرب اليمن عام 1962، وانتهاءً بحرب عام 1967 بين مصر وسوريا والأردن من جهة، وإسرائيل من جهة ثانية. وعلى الرغم من أن هذا التصوير للأمور تخالطه بعض الثغرات، فالأنظمة التقدمية ما كانت على وفاق فيما بينها على سبيل المثال، لكن ما يهمنا هنا مسار التفكير الحزبي الإسلامي في السياقات الدولية والإقليمية للحرب الباردة.

اتجه التفكير الإحيائي الإسلامي منذ أواخر الأربعينيات في سياق محاولاته للاستقلال عن الغرب، إلى مصارعة الرأسمالية العالمية، باعتبارها الخطر الأكبر الذي يتهدد الهوية الفردية والجماعية للمسلمين. ويظهر ذلك في كتب سيد قطب الثلاثة: **الإسلام والسلام العالمي**، و**معركة الإسلام والرأسمالية**، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام**. وتبلغ تلك النزعة ذروتها في كتاب مصطفى السباعي **اشتراكية الإسلام**[15]. ولا يخفى أن المؤلفين الإسلاميين كانوا يميزون بين الاشتراكية الشيوعية، والأخرى الإسلامية، لكنهم كانوا يركزون في الوقت نفسه على حقيقة أن التناقض الرئيسي إنما هو مع الرأسمالية المتعملقة التي ما لبث سيد قطب أن ربط بينها وبين الجاهلية. لكن عندما بدأت الخيارات الداخلية والخارجية للأنظمة الثورية العربية تتبلور باتجاه التوجه الاشتراكي في الداخل، والميل إلى المنظومة الاشتراكية في السياسات الدولية رغم العمل على فكرة عدم الانحياز؛ فإن الإسلام الإحيائي الذي كان يتحول إلى إسلام نضالي بسبب الصراع مع الأنظمة على السلطة في سوريا ومصر والعراق بدأ يغلّب الصراع مع الشيوعية على التناقض الثقافي والحضاري مع الغرب الرأسمالي. ويبدو

ذلك في كتاب محمد الغزالي **الإسلام في وجه الزحف الأحمر** وفي كتاب محمد البهي **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، وفي كتاب محمد الحامد **رداً على اشتراكية الإسلام للسباعي**، وأخيراً في كتب محمد باقر الصدر: **فلسفتنا**، **واقتصادنا**، **والبنك اللاربوي في الإسلام**[16].

وإذا كانت السياقات الدولية والإقليمية قد أثرت في تحولات الفكر الإسلامي في الستينيات فإن الظروف والسياقات نفسها وفي أبعادها الإقليمية والمحلية بالذات تركت آثارها الغائرة في الأفكار الإسلامية حول النظام السياسي ومآلاته وحول التنظيم الحزبي وغاياته. ففكرة النظام الإسلامي الشامل أو الشمولي التي عمل عليها محمد المبارك طوال الستينيات (نظام العقيدة، ونظام العبادة، ونظام الاقتصاد)، يمكن فهمها باعتبارها تصدياً لأفكار الأنظمة الشمولية العربية وممارساتها. وكذا الأمر بالنسبة إلى فكرة الحاكمية الإلهية التي أريد بها التصدي للسلطات المطلقة لرأس الدولة، ووحدانية الحزب في الأنظمة التقدمية. أما حتمية الحل الإسلامي، والتي استظهر بها يوسف القرضاوي[17] فإنها تواجه حتمية الحل الاشتراكي السائدة في تلك الأنظمة ولدى الأحزاب التقدمية في الستينيات والسبعينيات. أما ممارسات العنف باسم الجهاد (الذي صار داخلياً أيضاً أو بالدرجة الأولى) في السبعينيات ومطالع الثمانينيات فلا يبعد أن تكون متأثرة في ذلك بالعنف الثوري وحرب الشعب الطويلة الأمد[18].

ومع أن مقتل الرئيس أنور السادات على يد رجالات جماعة الجهاد، يصعب فهمه في سياق الحرب الباردة، فإن الحرب الأفغانية، والتي شارك فيها الإسلاميون العرب والباكستانيون بحماس، كانت في أحد وجوهها صراعاً ضد الاتحاد السوفيتي الشيوعي إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية وبقيادتها، وهي حرب لم ينج الإسلاميون من آثارها حتى اليوم. وكذا الأمر بالنسبة إلى التمرد الإسلامي في سوريا حتى مطلع الثمانينيات[19].

الثمانينيات والتسعينيات: سياقاتها ومتغيراتها

آذن نشر كتاب حسن الهضيبي **دعاة لا قضاة** عام 1977 بالمتغيرات التي تكاثرت في ثمانينيات القرن العشرين. ومما له دلالته أن الكتاب لم يكن من تأليف حسن الهضيبي منفرداً، بل شارك فيه شيوخ من الإخوان المسلمين، في مواجهة أفكار سيد قطب وشكري مصطفى (زعيم تنظيم جماعة المسلمين أو التكفير والهجرة)، وأنه كتب في السجن أواخر الستينيات؛ وبذلك فإن ظهوره على الملأ عنى مراجعة للمرحلة السابقة وتطلعاً إلى أفق جديد. يحاول الكتاب العودة بالإسلام الحزبي إلى أصوله الإحيائية غير النضالية من جهة، كما يحاول تصحيح العلاقة بين الإسلاميين والجمهور من جهة ثانية؛ فخطأ الفرد المسلم أو إهماله لبعض الواجبات لا يخرجه من الدين. كما أن واجب الإسلاميين ليس فرض أفكارهم على الناس أو نظام الحكم، بل الدعوة إلى الإسلام الصحيح بالحسنى. وهكذا فإن الجمهور يظل مسلماً وإن أخطأ كثير من أفراده، كما أن الدار تبقى دار إسلام. والعنف حرام في الداخل الإسلامي أياً كانت المبررات، ولا يجوز للمسلم أياً كان اقتناعه بأفكاره أن يمارس العنف من أجل إنفاذها.

ولاشك في أن فترتي السبعينيات والثمانينيات تركتا أثراً عميقاً في وعي الإسلاميين الحزبيين وغيرهم، رغم اختلاط ظواهرهما. ففي مصر جرى إطلاق سراح الآلاف منهم عام 1971، واستطاعوا بموافقة السلطات أو بغض النظر من جانبها السيطرة على كثير من النقابات والجمعيات الأهلية والطلابية، والتي كانت في السابق تحت سيطرة الناصريين واليساريين. أما المتطرفون منهم في مصر وسوريا فقد اصطدموا بالسلطات بعنف، وترك ذلك في وعيهم وصفوفهم جراحاً غائرة. وأقبل الإسلاميون - الذين تشكل في صفوفهم تيار رئيسي في مصر والأردن وتونس - على المشاركة في الانتخابات البرلمانية، والانهماك في العمل العلني ونصف العلني عبر الاجتماعات، وإصدار الصحف والمجلات والنشرات، وإقامة التحالفات مع غير اليساريين من القوميين والليبراليين. وعلى الرغم من أنهم لم يتصدوا بداية لإصدار كتابات في المتغيرات أو للقول بالديمقراطية؛ فإن بعضهم أصدر رسائل في النقد الذاتي وتحدث بعضهم الآخر عن "ترشيد الصحوة". وعمد إسلاميون غير حزبيين إلى التنظير

للتعددية السياسية والحزبية باسم الإسلام، كما عاد آخرون إلى دراسة علائق الشورى بالديمقراطية[20].

وبقيت نزعات الهوية الطهورية قوية كما يبدو في أطروحة "إسلامية المعرفة" التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا في الولايات المتحدة الأمريكية. لكن إسلاميين معتدلين من أوساط التيار الرئيسي وفي البلدان الإسلامية، أو ضمن الجاليات الإسلامية بالمهاجر، راحوا يتحدثون عن الجماعة الوطنية، وعن حقوق المواطنية، كما راحوا يصدرون إعلانات إسلامية في حقوق الإنسان استناداً إلى مقاصد الشريعة[21]. وكان مآل تلك الميول والتوجهات إلى أنه يجب العمل من خلال المؤسسات القائمة، وأن نظام الشورى الإسلامي لا يتطابق مع الديمقراطية (لأن السيادة فيها للشعب وليس لله)، لكنه يتلاقى معها في كثير من الأمور ومن ضمنها التساوي بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وإمكان ممارسة المسؤوليات التي تتطلبها المواطنية من خلال صناديق الاقتراع، وفي انتخابات تتوافر لها ضمانات الحرية والشفافية، والتعددية الحزبية أو السياسية[22].

ولاشك في أن الرحابة التي بدت في أفكار التيار الرئيسي وممارساته ناجمة عن عدة عوامل: أولها وأهمها تراجع الاستقطاب الذي كان سائداً على المستوى الدولي والإقليمي حتى منتصف الثمانينيات، وصولاً إلى سقوط الاتحاد السوفيتي. والعامل الآخر الاستقرار الظاهر على مستوى الأنظمة العربية، وقدرتها على الاستمرار رغم تغير المعطيات والظروف الدولية، فقد صارت الأحزاب الإسلامية هي جهات المعارضة الرئيسية في المجالين العربي والإسلامي، وقد صارعت تلك المعارضة الأنظمة طويلاً دون أن تتمكن من تغييرها أو إضعافها، رغم ما يقال عن انخفاض شعبيتها ومشروعيتها. ولهذا فإن الإسلاميين، في تيارهم الرئيسي، اضطروا إلى التلاؤم والتوسط بعد أن ثبت لهم أن العنف لا يحدث تغييراً سياسياً، كما أنه لا يحظى بدعم الجمهور رغم التذمر من الاستبداد السائد. أما العامل الثالث فهو ازدياد ثقة الإسلاميين بأنفسهم بعد تمكنهم من الدخول في مؤسسات المجتمع المدني وهيئاته، وتمكنهم من دخول الحياة السياسية عن طريق المشاركة في الانتخابات في بعض البلدان، وتحسن علاقاتهم بالجمهور وببعض الأنظمة[23].

ومع ذلك، فإن عمليات التلاؤم والانفتاح ما وصلت إلى مداها المأمول في أوساطهم لأن المتغيرات الدولية، التي استجابوا لها في البداية بحماس بسبب عدائهم القوي للشيوعية، تكشفت عن انتصار ساحق للولايات المتحدة الأمريكية وللرأسمالية العالمية والعولمة، التي لا يقل نفورهم منها عن نفور اليساريين والقوميين من المتغيرات نفسها ومن النظام العالمي الجديد[24]. وقد كان مسبباً للأسى بالنسبة إليهم، وإلى الجمهورين العربي والإسلامي، أن معالم النظام العالمي الجديد بدأت بالظهور في أثناء أزمة الخليج الثانية التي اعتبرت من جانب أكثريتهم، وليس من جانب المتشددين وحسب، حرباً على العرب والمسلمين، وانتصاراً للجبروت الإسرائيلي وللهيمنة الأمريكية. ولذلك فقد رأوا في مؤتمر مدريد وما نجم عنه من مفاوضات، تكريساً للانتصارين الأمريكي والإسرائيلي، وفي السياق نفسه فهموا أطروحات نهاية التاريخ وصراع الحضارات. وصحيح أنهم لم يجيبوا عن تلك الأطروحات بالعودة إلى مبدئيات الإسلام الإحيائي القاطعة منذ الأربعينيات[25]، لكن كثيرين منهم، وفي سياق نقدهم للعولمة وظواهرها وللصهيونية وعدوانها، عاودوا الحديث عن المؤامرة الغربية على الإسلام والمسلمين كما تبدو في فلسطين والبوسنة وكوسوفا وتيمور الشرقية وكشمير، وفي قضية سلمان رشدي . . . إلخ. وربما كان ذلك كله وراء عدم اختفاء الظواهر المتطرفة من على هوامشهم مثل ظاهرة أسامة بن لادن، والأفغان العرب، والشراذم المشاركة في الصراع الجزائري الداخلي. وبسبب السياقات الراهنة المشحونة بأسباب التذمر والسخط تنضم إلى الإسلاميين فئات أخرى في التنديد بسياسة الكيل بمكيالين، والتنديد بخروج القوى الباغية والظالمة على قرارات الشرعية الدولية، وعدم الاهتمام بحقوق الإنسان وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها. ولاشك في أن ظواهر الانحياز، وعدم الإصغاء للمطالب والطموحات التي تجاوز الإسلاميين إلى العرب والمسلمين عامة، لا تشجع على الانتظام في المجال الدولي، كما أنها تجرئ الإسلاميين المتشددين على التمرد، واللجوء إلى العنف للدفاع عن النفس ومحاولة بلوغ الأهداف.

وتشكل حركتا حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين حالة خاصة؛ فهما تتبعان أسلوب الكفاح المسلح في وجه الاحتلال والاستيطان الإسرائيلي، وترفعان شعار

تحرير فلسطين بالكامل. ولا يتابع المراقبون العرب والمسلمون نضال هؤلاء ونضال حزب الله بلبنان من منظور الأيديولوجيا والأهداف الإسلامية، بل من منظور حقهم في الكفاح ضد الاحتلال الإسرائيلي لأرضهم، ومنعهم من إقامة الدولة المستقلة التي عاصمتها القدس، وهي هدف وطني رئيسي للفلسطينيين والعرب جميعاً. أما الدارسون الغربيون فيضعون ذلك كله في خانة الإرهاب[26].

ويذكّر المثل الجزائري بعودة الأنظمة العربية والإسلامية إلى الانغلاق، وعدم الاهتمام بالانفتاح الديمقراطي الذي يأخذون على الإسلاميين عدم الإخلاص له. فماتزال الأحزاب الإسلامية محظورة في كثير من البلدان العربية والإسلامية. وفي البلدان التي يسمح لهم فيها بالمشاركة في الانتخابات، ليست هناك ضمانات لحرية الانتخابات وشفافيتها. ولا يقلل من شأن هذا التوجه العام، كونه لا يستبعد الإسلاميين وحسب، بل أكثر القوى السياسية المنادية بالديمقراطية. ويحمِّل بعض الباحثين جزءاً من المسؤولية عن هذا الواقع سائر القوى الحزبية وقوى المجتمع المدني التي لا تملك أطرافها من الصلابة والإيمان بالديمقراطية والعلاقات الحسنة فيما بينها، ما يمكن من الضغط الحقيقي على الأنظمة من أجل التغيير[27].

الحركات الإسلامية والمستقبل

في اللقاء القومي - الإسلامي الأول الذي عقد في القاهرة عام 1988 اقترحت على الإسلاميين تأجيل طرح شعار "تطبيق الشريعة" ضمن برامجهم. وقد رأى بعضهم في ذلك سخرية سوداء؛ باعتبار أن ذلك الشعار هو الذي يعطي دولتهم الإسلامية المأمولة معناها. فإذا كان المقصود الوصول إلى تحالف بين التيارين الكبيرين، فإن كلاً منهما لا يستطيع – حسب وجهة النظر هذه – الطلب من الآخر التنازل عن هويته أو هدفه الأساسي، أما اللجوء إلى ذلك على سبيل التكتيك فإنه يؤدي إلى أن يفقد التيار جمهوره ومؤيديه. بيد أن ما قصدته في ذلك الحين من وراء التأجيل، ليس التخلي عن الهوية أو الأهداف، بل إعادة النظر في الشعار نفسه. فقد قام الشعار في ظروف التأزم في الستينيات على الفصل بين الشريعة والأمة، بحيث ما عادت الأمة حاضنة للشريعة، بل صار واجباً لكي تستعيد هويتها الإسلامية فرض الشريعة عليها من جانب

الحزبيين الإسلاميين الذين يصلون إلى السلطة[28]. ويعني هذا من ضمن ما يعنيه أن الأمة أمست غير مؤتمنة على الدين، وأن الشريعة تحولت إلى قانون بدلاً من أن تكون نهج حياة، وأن المشكلة السياسية لا تتمثل في أن زمام إدارة أمور الناس ما عاد بأيديهم؛ بل في تخليهم عن دينهم وشريعتهم بسبب غفلتهم تارة أو بسبب سيطرة أنظمة الطاغوت تارة أخرى! وهكذا فإن أصل المشروعية في النظام الإسلامي قائم على الشريعة في نظر الإحيائيين المسلمين المتحولين إلى حزبيين.

وبغض النظر عن السياقات التي أدت إلى الافتراق بين الجماعة والشريعة، فإن هذا الافتراق بالذات يقع في جذر سوء الفهم بين الإسلاميين والجمهور، وبين الإسلاميين والديمقراطية. والحق أن جماعات التيار الرئيسي عادت منذ الثمانينيات إلى القول بأن نظام الشورى يتلاقى مع الديمقراطية في نقاط كثيرة. لكن قضية أصل المشروعية وقضية السيادة المتفرعة منها، ظلت حائلاً دون الوصول إلى نقاش صحي ومثمر لهذه المسألة البالغة الخطورة. على أن الواعد في هذا السياق، ظهور الاختلاف بين الإسلاميين غير الحزبيين في هذه المسألة، والذي أخرجه إلى العلن قول محمد مهدي شمس الدين بولاية الأمة على نفسها[29]. فقد كشفت تلك الأطروحة عن آراء متباينة في هذه القضية، يميل بعضها إلى إعادة الاعتبار لتأسيس المشروعية على الأمة، فلا يبقى هناك مسوغ من الناحية النظرية للتحفظ على سيادة الأمة والجماعة، وحريتهما في اتخاذ القرارات المتعلقة بإدارة شؤونهما العامة[30]. وإذا كان الإسلام بمعناه العام والتأسيسي متحققاً في جماعة المسلمين؛ فلا يظل للدولة الإسلامية أو لشعارها معناه الأيديولوجي والعقائدي، والذي ساد - ومايزال - في أوساط الإسلاميين الحزبيين.

ويبدو لي من جهة ثانية أن هناك مدخلاً آخر يوشك أن يوصل إلى هذا الأمر؛ فقد قال إسلاميون كثيرون، وبعضهم حزبي، بمبدأ المواطنية ومستلزماتها. والمواطنية لا تضمن المساواة في الحقوق والواجبات وحسب، بل تتضمن أيضاً شيوع السلطة بين المواطنين وتساويهم في الحق في بلورتها دستورياً، وعن طريق الانتخاب والاقتراع. وقد شارك الإسلاميون ويشاركون في الانتخابات وفي المجالس التمثيلية والتنفيذية. ولا تبقى غير خطوة واحدة للاعتراف لجماعة المواطنين أو الجماعة الوطنية - على حد

تعبير طارق البشري - بالمرجعية والسيادة. وأحسب أن هذه الخطوة ضرورية لإنهاء الافتراق بين الشريعة والجماعة، بحسبان إرادة الجماعة وقراراتها الحرة كاشفةً من جهة عن توجهات الأكثرية، وعن الأهداف العامة للشريعة من جهة ثانية. والمعروف أن النهضويين الإصلاحيين استخدموا للوصول إلى هذا الأمر منظومة المقاصد الشرعية التي تحدث عنها الفقهاء فيما سبق. فقد قال هؤلاء إن الله سبحانه وتعالى أرسل الرسل، وأنزل الشرائع لتحقيق المصالح الضرورية للعباد وهي: حق النفس أو الحياة، وحق العقل، وحق الدين، وحق النسل، وحق الملك (التملك)[31]. وقد انقضى زمن تجاهل خلاله الإسلاميون الإحيائيون هذا المنهج أو الفهم لصالح منهج التأصيل[32]، لكنهم عادوا لاستخدام آليات المقاصد منذ الثمانينيات، للتدليل على أن حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات وتكاليف، وليست حقوقاً فقط.

وأرى أن السياقات الراهنة الإقليمية والعالمية، والتي تنفتح على هذه الحقوق أو الضرورات، تتيح فرصة وإمكانيات مستقبلية للحركات الإسلامية، وللفكر الإسلامي بشكل عام للتواصل والتأهل لمواجهة المشكلات والتحديات.

وكما أوصلت رؤية الحاكمية لدى الإسلاميين إلى الافتراق بين الجماعة والشريعة فإنها أوصلت إلى الدمج بين الدولة والنظام السياسي؛ فالاختلاف مع رأس النظام أوصل إلى التشكيك في فكرة الدولة نفسها. ومن الإنصاف القول هنا إن ذلك حدث لدى القوميين أيضاً حين أوصل عدم قيام الدولة القومية إلى التشكيك في شرعية الدولة الوطنية أو القطرية في التعبير البعثي، ومايزال هذا الغموض موجوداً بل هو سائد حتى في تعبيرات غير الحزبيين من الإسلاميين. وقد كانت الأمور أوضح من ذلك حتى لدى الفقهاء في العصور الإسلامية الوسيطة؛ فالخلافة مشروع الأمة أو هي سبيلها المجمع عليها من أجل التحقق؛ أما هذا الخليفة أو ذاك أو هذا السلطان أو ذاك أو هذه الإدارة أو تلك فيمكن الاعتراض عليها بسبب الظلم أو اختلاف إدراك الضرورات والمصالح. وقد كان هذا هو الخلاف على سبيل المثال بين الماوردي (ت. 450 هـ) في كتاب **الأحكام السلطانية**، والإمام الجويني (ت. 478 هـ) في كتابه **غياث الأمم**. فقد رأى الجويني أن اختلال وظائف الخليفة، وعدم تمكنه من القيام بها على أمداء متطاولة،

يوجب تغييراً في مفهوم الدولة، أو يوجب إلغاء الخلافة لصالح السلطنة. بينما رأى الماوردي أن الخلافة أو الدولة هي مشروع الأمة، أما السلطنة أو إمارة الاستيلاء (أي النظام أو الحكومة) فهي التي ينبغي التعديل فيها أو إصلاحها[33].

إن الدولة هي مناط انتظام الأمة أو الجماعة ومشروعهما، ولذلك فإن الشرعية التاريخية تظل فيها أو بجانبها. وقد عاد التيار الرئيسي في الحركات الإسلامية إلى الانضواء إلى الأطر المتعارف عليها، لكن دون تخل واضح عن فكرة أو مبدأ الحاكمية التي تدمج الدولة في الدين أو تجعلها أداة تنفيذية له وحسب. ولاشك في أن لذلك علاقة برؤية أصل المشروعية الذي سبق الحديث عنه. فلابد من نقاش وإيضاح في هذا المجال يتيح لمرجعية الأمة والدولة أن تتجلى في الحياة السياسية، وبخاصة في السياقات الحاضرة التي يكثر فيها الحديث عن تزعزع ما عرف في التاريخ السياسي الحديث بالدولة القومية. وأحسب أن المشاركة المتصاعدة للإسلاميين في الحياة السياسية عامل مساعد في الوصول إلى وضوح بهذا القدر أو ذاك في هذه المسائل. فقد شهدت السنوات الأخيرة لجوءاً متزايداً من جانب الإسلاميين إلى الهيئات الدستورية والإدارية في الدولة لتحقيق هذا المطلب أو ذاك. ومع أن تلك المطالب في الغالب ما كانت متلائمة مع الأجواء العامة، لكنها تعني تسليماً بالمواطنية، وبالإمكان تحقيق المطالب والطموحات عن طريق المؤسسات القائمة. وهي قبل ذلك وبعده تسليم بالتمايز بين الدولة والإدارة أو الحكومة أو النظام. والواقع أن تطوراً حدث في أفكار الإسلاميين وممارساتهم في تسعينيات القرن العشرين؛ من اعتبار أن شرعية النظام متعلقة برأس الدولة أو التنظيم، إلى القول بأن الشرعية متعلقة إلى حد ما بالشريعة أو القانون. أي أن هناك نقلة غير محسوسة تماماً حتى الآن من الحاكمية إلى "النوموقراطية"، أو ما تمكن تسميتها بدولة القانون.

وإذا كان الحسم في مسألة المرجعية أو مصدر السلطات، والحسم في التمييز بين الدولة والنظام، معينين على قيام حياة ثقافية وسياسية يؤدي فيها الإسلاميون دوراً بارزاً، فإن القول بالتعددية السياسية والحزبية حاسم أيضاً في الوصول إلى البيئات الرحبة والمنفتحة التي تفتقر إليها دولنا وأنظمتنا ومجتمعاتنا المدنية. ويمارس

الإسلاميون الحزبيون ذلك عملياً بالمشاركة في الانتخابات وبإقامة التحالفات، باعتبارهم فريقاً من فرق متعددة ومختلفة، بل إن بعض غير الحزبيين منهم نشروا دراسات في التعددية، لكن الحزبيين منهم ما يزالون يعتبرون الشعب كياناً مصْمتاً هم ممثلوه الوحيدون، لقيامهم على الشريعة وتطبيقها، كما يتجلى ذلك في التسميات المتوارثة لجماعاتهم وأحزابهم. والواقع أن الأمة ذات الدين الواحد تتضمن فئات مختلفة المشارب والمصالح، وهذه الفئات تلجأ إلى إنشاء تنظيماتها الخاصة بناءً على اختلاف إدراكها لمصالحها، وتدبير تلك المصالح أو إدارتها. فلا يصح اعتبار هذا الحزب الإسلامي أو ذاك نفسه ممثلاً أوحد لشتى فئات الأمة، وأن الحائل دون تبلور ذلك التمثيل المتفرد هو النظام أو الإدارة. ولعل خير ما يعبر عن هذا الإدراك الضمني النزاعات التي تنشب بين الإسلاميين حينما تحاول جماعة منهم إنشاء حزب أو تنظيم جديد. وصحيح أن تلك الظاهرة مألوفة في الأحزاب غير الإسلامية، لكنها لدى الإسلاميين أخطر لنظرهم إليها باعتبارها المفاصلة بين الحق والباطل، كما عبر عن ذلك حسن الترابي عندما تصارع مع الرئيس السوداني عمر البشير وأدى الأمر به إلى السجن. وحدث الأمر نفسه بين الإسلاميين الجزائريين مطلع التسعينيات، كما حدث بين المصريين عندما حاول بعض شباب الإخوان إنشاء حزب الوسط. وأنا أرى أن أيديولوجيا الجماعة الواحدة والحزب الواحد هي من مواريث الحرب الباردة، وإن اتخذت سمة إسلامية، والخروج منها وعليها يفتح إمكانيات مستقبلية للتغيير، وأن الإسلاميين اليوم هم في أمس الحاجة إليها.

فإذا التفتنا إلى السياقات العالمية وإمكانياتها المستقبلية، فإن ما يحضرني في هذا الصدد قول للباحث المعروف علي المزروعي سمعته منه في محاضرة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة قبل سنوات، عندما قال إن علينا ألا نتردد في احتضان القيم العالمية الكبرى التي لا تتناقض مع القيم الكبرى في حضارتنا، وإن لم نكن نحن المسؤولين عن استتبابها في المجال الدولي. إن المفروض أن تكون هذه المقولة من البديهيات، لكنها لم تعد كذلك لدى الإسلاميين منذ عقود. ويقول ابن قيم الجوزية (ت. 751 هـ): حيثما تكون المصلحة فثم شرع الله. وفي إجابة لرشيد رضا عن سؤال لمجلة **المنار** عام 1907 فحواه: لماذا لا يسمى الحكم الدستوري الذي نأخذ به

حكم الشـورى، مـا دامـا مـتطابقين؟ يقـول: «لا تقـل أيهـا المسلم إن هـذا الحكم المقيـد بالشـورى أصل مـن أصـول الـدين، ونحن قـد اسـتفـدناه من الكتـاب المبين ومن سيـرة الخلفاء الراشـدين، لا من معـاشـرة الأوربيين والوقوف على حـال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام»[34].

لقد سادت منذ أربعينيات القرن العشرين ثقافة الهوية والخصوصية التي اعتمدت منهج التأصيل، لشرعنة هذا الأمر وتحريم ذاك. ومع قول الإسلاميين بالاجتهاد، فإن الواقع أنه ما عاد هناك شيء يمكن التجديد والنظر فيه بحق، إلا إذا وجدنا مستنداً لذلك في الكتاب والسنة. وبسبب ظروف مكافحة الاستعمار والسعي إلى الانفصال عن ثقافته وقيمه، نظر الإسلاميون منذ البداية إلى القيم العالمية والمؤسسات الدولية نظرة شك وعداء؛ فقد قيل تارة إن تلك القيم هي قيم غربية خاصة، وقيل طوراً إن الغربيين يكيلون بمكيـالين. وفي صـراعـات الحـرب البـاردة، وتعـمْلق ثقـافـة الخـصـوصـيـة والانفـصـال، قيل إن القيـم الواردة في ميثـاق الأمم المتـحدة والإعـلان العـالمي لحقـوق الإنسان إنما تقوم على الحق الطبيعي، بينما لا تشكل ثوابت عندنا إلا الأمور التي نحن مكلفون بهـا في النصوص الشـرعـية. صـحـيح أن دولنا دخلت في المنظومـة الدوليـة ووقعت على مواثيقهـا، لكن الثقافة التي نشرهـا الإسلاميون تنكرت لذلك كله، أو حـاولت أن تصدر بيانـات خاصـة ودسـاتيـر خاصـة، اعتبـرتها إسـلامـية لسـواد نزعة التأصيل. وما كان ذلك ليشكل قضية أو إشكالاً لولا اعتقاد التناقض بين النهج الإلهي والنهج الإنساني.

وعندما انتهت الحرب البـاردة التي كـانت تشكل مسـوغاً للرفض والصراع، أطلت من جديد مقـولات المؤامرة، والحملة على تلك القيم من ضـمن الحـملة على الهـيمنة الأمريكية وظواهر العـولمة. والواقع أن المشكلة في ذلك كله ليست صـحة تلك القيم والمواضعـات أو عدم صـحتهـا، بل عدم بذل الجهـد من جانبنا للدخول في العـالم، والمشاركة فيه. فـالمشـاركة ولو بالاحـتجاج عـلى عدم السلامة في التطبيق، أو اقتراح التعديل والتصحيح، تهب الأشياء معاني جديدة وتضعها في سياقات جديدة. صحيح أن المشـاركة تعني من ضـمن ما تعنيه إمكان الوصـول إلى تسوية لا تحقق كل المصـالح،

لكن الإعراض عن النقاش والإثراء والتصحيح لا يحقق شيئاً من تلك المصالح رغم أنها حق كلها. كان قسطنطين زريق يتحدث كثيراً عن استحقاق الحق، وليس لدى الإسلاميين قصور في المعرفة أو النضال، وإنما هو قصور في النهج، والخوف من الخضوع للمساومة. فقد خافوا كثيراً من قبل من الديمقراطية وتزوير الانتخابات وإعراض الجمهور، ثم خاضوا التجربة فما حققوا كل أهدافهم، لكنهم لم يندموا على ذلك. فالمطلوب تغيير النظرة أو الرؤية، وهو أمر يحدث ببطء وتردد كل يوم لكنه غير كاف؛ وما أقصده بتغيير النظرة يمكن التمثيل عليه بالإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان. ففي المبدأ لا مانع من ذلك؛ إذ إنه يمكن أن يشكل مدخلاً إسلامياً على العالم المعاصر[35]، لكن الملحوظ أن المقصود من إسلامية حقوق المرأة أو الطفل أو الإنسان في كثير من الأحيان ليس دعم تلك القيم والضمانات، بل إظهار الخصوصية والانفصال عن العالم، خشية الذوبان أو الوقوع في التغريب البغيض.

إننا نتغير في العالم الواقعي، ونساوق تلك المتغيرات بدراسات تسويغية لا تعني الكثير لأنها لا تشكل تغييراً في الوعي. والقول بالتعددية في العقدين الأخيرين دليل على ذلك. فقد أصررنا منذ الخمسينيات على أن التعددية الثقافية والسياسية مؤامرة على الثقافة الواحدة، وعلى الأمة الواحدة. ثم أقبلنا على القول بالتعددية بإسراف ودعمنا ذلك بآيات من القرآن، مثلما فعلنا عندما كنا نرفضها، بآيات أخرى. وأصررنا طوال خمسة عقود على أن الصراع بيننا وبين الغرب صراع حضاري بعيد المدى وعميق الغور؛ فلما فاجأنا هنتنجتون بصراعه الحضاري سارعنا إلى القول بحوار الحضارات. فكان الرفض أولاً، والتلاؤم ثانياً حاملاً للمعنى نفسه: الغربة عن العالم والانفصال عنه! وأحسب أن إقبال الإسلاميين والقوميين وبعض اليساريين على مصارعة العولمة، من الأصل نفسه. فالمتغيرات العاصفة التي تحدث في العالم اليوم لا تستدعي الرفض المطلق أو القبول المطلق، بل المشاركة النقدية الفاعلة. أما الهيمنة الأمريكية الاقتصادية والعسكرية فليست مشكلتنا وحدنا، بل هي مشكلة عالمية، يمكن أن يكون لنا حلفاء من الغرب ومن خارجه في تكييفها وتحديد طرائق التعامل معها.

لقد أورثتنا الإحيائية الإسلامية نزوعاً اعتقادياً وانفصالياً يأبى التسويات، ولكن من أجل أن نستطيع العيش في العالم الواقعي فإننا نلجأ إلى الحلول التقنية والجزئية، دون أن نحاول إعادة النظر في الطابع العقدي والطهوري لفكرنا السائد. ولاشك في أن الفكر الإسلامي المعاصر الذي يسيطر عليه الإحيائيون حافل بمحاولات وحلول التلاؤم ذات الطابع التقني؛ ومن الشواهد على ذلك تطعيم نهج التأصيل والتسويغ عن طريقه بنهج مقاصد الشريعة الذي تبناه إصلاحيو مطلع القرن العشرين وهجره الإحيائيون. ولاشك في أن نهج المقاصد يفتح آفاقاً أوسع، لكن إذا اقترن بتغيير في رؤية الإسلاميين للعالم. وأحسب أن السياقات العالمية اليوم تستدعي ذاك التغيير الجذري، لهذا يتردد الإسلاميون كثيراً في ولوجه رغم الإمكانات اللامتناهية التي يتضمنها أو يؤدي إليها. هناك التصورات الكلية القارة (كما يقول المغاربة) وهي التي تشكل الثقافة. وهناك الترتيبات التي تحدث في العالم الواقعي، وهي التي يتحرك من خلالها الوعي[36]. وقد غلب علينا في المرحلة الماضية وعي عدم التلاؤم بسبب عدم الرضا عن الترتيبات الحادثة في العالم الواقعي، والتي يرفضها وعينا المباشر المعني باتخاذ القرارات في مواجهتها. والمطلوب ألا تظل للوعي المسكون بالهواجس على الحاضر والمصير، السيطرة المانعة لتصورات المستوى الأول، مثل إعادة النظر وتغيير النظرة والإقبال على المشاركة المغيِّرة والمصححة ليس للوعي وحسب، بل للواقع أيضاً.

ومايزال كثير من الإسلاميين، وبعض القوميين، يكتبون في الغزو الثقافي، وفي التجدد الذاتي، وفي المشروع الحضاري العربي أو الإسلامي. والتجدد لا يمكن إنجازه ذاتياً، بل بالمشاركة في العالم الثقافي والسياسي الواقعي، والمشروع الحضاري الإسلامي أو العربي لا يستحق هذا الاسم إلا بالإسهام في تغيير العالم وتقدمه. وفي ظل رؤية كهذه لا مجال للحديث عن الغزو الثقافي الذي لا يحدث إلا على الهوية المنعزلة والمفوتة.

لقد شهد العقد الأخير انفتاح الفكر الإحيائي الإسلامي الذي تحمله الحركات الإسلامية، على كثير من المتغيرات المتضاربة. وهناك مخاض زاخر تخوض الحركات الإسلامية غماره باعتبارها جزءاً قوياً وواسعاً من المشهدين العربي والإسلامي.

والسياقات المتغيرة لعالم اليوم تضغط على تلك الحركات، كما على سائر الفئات الثقافية والسياسية، بيد أن الحركات الإسلامية بلغ تجذرها في الواقع العربي والإسلامي حداً لا يمكن معه تصور اختفائها أو تراجع تأثيرها في المدى المنظور. على أن الفكر الإحيائي بطبيعته هو فكر هوية وليس فكر انتماء؛ فتتوقف أمداء التأثير والنجاح في التلاؤم على قدرة ذلك الفكر الذي تحمله تلك الحركات، وعلى التحرك من الهوية العقدية السريعة التأزم والانكماش إلى الانتماء الحافظ للمشروع عن طريق المشاركة في العالم.

بين يدي نصان إسلاميان، كلاهما من سوريا، أردت من وراء عرضهما إيضاح المقصود من إمكانيات الحركات الإسلامية والمثقفين الإسلاميين في الإفادة من السياقات والبيئات الجديدة الإقليمية والدولية. النص الأول للفقيه المعروف وهبة الزحيلي وعنوانه **حق الحرية في العالم**. والآخر لجماعة الإخوان المسلمين السوريين، وهو بيان صادر في 4 أيار/ مايو 2001. أما الفقيه الزحيلي فمايزال يستند في تحفظاته على الديمقراطية إلى كتاب محمد ضياءالدين الريس **النظريات السياسية الإسلامية** الذي صدر عام 1967 [37]، والتحفظات هي أن الديمقراطية تقترن بفكرة القومية، وأنها دنيوية بحتة، وأن سلطة الأمة فيها مطلقة. بينما يرى الإخوان المسلمون السوريون في بيانهم[38] أنهم فريق سياسي واحد من عدة فرق وأحزاب في سوريا، وأنه ليس من حق أحد ادعاء تمثيل الوطن أو الأمة بمفرده سواء أكان فرداً أم حزباً. ولذلك فإن الجماعة تدعو لحوار وطني، ولتعددية حزبية مستندة إلى الدستور والقانون والعمل السياسي الحر والديمقراطي، وتؤمن بأن الإسلام في سوريا يتوزع بين الانتماء الذاتي والهوية الحضارية؛ وفي الحالتين لن يكون داعية تفرقة أو تمييز، ثم إن الانتماء الإسلامي لا يناقض الانتماء العربي للسوريين، وهم يريدون العمل مع سائر الفرقاء على بناء دولة حديثة في سوريا، ذات صيغة ديمقراطية تعاقدية يسود فيها فصل السلطات، والتداول السلمي للسلطة من خلال الانتخابات، والتعددية السياسية والحزبية. إنها دولة الجمهور كله التي تتصدى للمشروع الصهيوني، وتعمل على تحقيق التضامن العربي وصولاً إلى الوحدة العربية، ويجري فيها تمييز واضح بين الدولة والنظام، فلا يتغول النظام على المعنى الكبير للدولة. دولة يتضامن فيها المواطنون من أجل إنجاز الحريات

العامة وصونها، وتحقيق الطابع المدني للنظام والمؤسسات، والتنمية المحررة من التبعية والمستفيدة من تقدم العالم والعصر. ودولة يجري فيها نبذ العنف من العمل السياسي والسلطوي، ولا يسيطر عليها قانون الطوارئ، ولا الحلول الأمنية للمشكلات السياسية، ويتعاضد فيها المواطنون في حماية الدستور والمؤسسات وحقوق الإنسان. ويعلن الإخوان المسلمون في نهاية الوثيقة أنهم من خلال الإحساس بالمسؤولية الوطنية سيعملون، مع سائر فرقاء المشهد السياسي، على تحقيق هذه الأهداف بالتدريج تقديراً منهم لظروف الواقع ومتطلباته.

إن الملاحظة التي أريد أن أختم بها هذا العرض للنصين، أن نص الزحيلي صادر في دمشق، أما نص حركة الإخوان المسلمين السوريين فهو صادر في لندن، مثل نصوص راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية. والاهتمام بذكر موطن صدور النصوص ليس المقصود منه إيضاح السياقات المحلية والإقليمية المؤثرة وحسب، بل توجيه الانتباه للسياقات العالمية الجديدة وتأثيراتها أيضاً.

إنهما نصان يشترط أحدهما على الأمة والعالم، بينما يتجه النص الآخر إلى التواصل وإسقاط الحواجز. وبين الاشتراط على الأمة ومن ثم الدين والوطن والديمقراطية، أو الاشتراط بها ولها، يقع مستقبلنا جميعاً، وليس مستقبل الحركات الإسلامية وحسب.

المشاركون

عبدالوهاب الأفندي

يعمل محاضراً، ومنسق برنامج الديمقراطية في العالم الإسلامي بمركز دراسات الديمقراطية بجامعة ويست مينستر بلندن. تخرج في قسم الفلسفة بجامعة الخرطوم عام 1980، وحصل على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة ريدنج في بريطانيا.

عمل مساعد تدريس في قسم الفلسفة بجامعة الخرطوم، ثم التحق بالعمل الدبلوماسي في وزارة الخارجية السودانية، وكان خبيراً مشاركاً بكلية سانت أنطونيو بجامعة أكسفورد عام 1990، وزميلاً زائراً بمعهد ميكلسين لدراسات التنمية وحقوق الإنسان بالنرويج.

صدر له العديد من الكتب والدراسات باللغة العربية، منها: «الإسلام والدولة الحديثة»، و«الثورة والإصلاح السياسي في السودان». كما صدر له باللغة الإنجليزية العديد من الكتب والأبحاث، منها: «الإسلام والحداثة: رؤية جديدة»، و«القاعدة الإسلامية»، و«الأزمة في الفكر الإسلامي الحديث»، و«في السؤال حول الإخوان المسلمين في مصر»، و«من يحتاج دولة إسلامية؟»، و«الثورة والنظام السياسي في السودان»، و«العقلانية والديمقراطية والتجربة الإسلامية الحديثة»، و«محددات الإقليمية»، و«مفهوم القوة في الفكر السياسي الإسلامي»، و«العقلانية والمجتمع المدني والديمقراطي»، و«السودان وإيران: ثورتان إسلاميتان ودرس واحد»، و«الإسلام وحقوق الإنسان في السودان: الصعوبات والتحديات»، و«الإسلام في أفريقيا: نظرة حديثة».

حسن حنفي

يحمل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السوربون في باريس عام 1966، وكان قد حصل على ليسانس الفلسفة من كلية الآداب بجامعة القاهرة عام

1956 . شغل عدة مناصب منها أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، كما كان أستاذاً زائراً بجامعة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية خلال الفترة 1971 ـ 1975، وجامعة فاس بالمغرب خلال الفترة 1982 ـ 1984، ومستشاراً علمياً بجامعة الأمم المتحدة في طوكيو باليابان خلال الفترة 1985 ـ 1987.

يحمل عضوية العديد من اللجان، فهو نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية، وعضو لجنة التضامن الآسيوية ـ الأفريقية، وعضو اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا.

صدر له العديد من الكتب والمؤلفات باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية، منها: «الدين والثقافة والسياسة في العالم العربي»، و«القرار الديني والثورة»، و«الإسلام في العصر الحديث»، و«الدين والثورة في مصر»، و«هموم الفكر والوطن»، و«دراسات إسلامية»، و«رسالة في اللاهوت والسياسة لأسبينوزا»، و«دراسات فلسفية»، و«التراث والتجديد»، و«من العقيدة إلى الثورة»، و«مقدمة في علم الاستغراب»، و«نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط»، و«مناهج التأويل»، و«حوار المشرق والمغرب»، و«من النقل إلى الإبداع»، و«حوار الأجيال»، و«ظاهريات التأويل».

عمادالدين شاهين

يعمل أستاذاً مشاركاً في قسم العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، حصل على شهادتي البكالوريوس والماجستير من الجامعة الأمريكية بالقاهرة، كما حصل على شهادة الماجستير في الاقتصاد الدولي، والدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة جونز هوبكنز بالولايات المتحدة الأمريكية وكان موضوع أطروحته حول الحركات الإسلامية في المغرب العربي.

قام بتدريس مساقات الثقافة والشؤون الدولية، والمجتمعات الإسلامية والغرب، والحضارة الإسلامية في جامعة جورج واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية وجامعة الأخوين بالمملكة المغربية. كما عمل مستشاراً بمعهد سميثسونيا بواشنطن، ورئيساً لقسم البحوث والتطوير بسفارة المملكة العربية السعودية بواشنطن.

صدر له كتاب «الصعود السياسي: الحركات الإسلامية المعاصرة في شمال أفريقيا»، وكتاب «بعيون إسلامية: محمد رشيد رضا والغرب»، كما صدر له العديد من الفصول والدراسات والمقالات المنشورة في عدد من الكتب والموسوعات والدوريات الأكاديمية المتخصصة مثل «قاموس أكسفورد عن الإسلام»، و«موسوعة أكسفورد حول العالم الإسلامي المعاصر». وشملت مقالاته موضوعات مثل «الحركات الإسلامية والعنف»، و«الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط: التحول والاستمرارية»، و«حزب النهضة التونسي: ظهور وكبح الحركات الإسلامية»، و«الجزائر: حدود الديمقراطية»، و«في ظل الإمام: الحركات الإسلامية المتعددة في المغرب»، و«مصر: الحاجة إلى عقد اجتماعي جديد»، و«الفهم الذاتي للحركات الإسلامية المعاصرة»، و«الدولة والإسلام في مصر»، و«نظرة مقارنة للحركات الإسلامية في شمال أفريقيا». وشارك في العديد من المؤتمرات والمحاضرات حول قضايا الشرق الأوسط والموضوعات الإسلامية.

أحمد الموصللي

يحمل درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية والعلوم السياسية من جامعة ميريلاند بالولايات المتحدة الأمريكية، وكان قد حصل على درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية والعلوم الحرة والفلسفة بامتياز من كلية سانت جونز بالولايات المتحدة الأمريكية. عمل أستاذاً زائراً بجامعة جورج تاون ومحاضراً بجامعة ميريلاند وجامعة مورجان ستيت بالولايات المتحدة الأمريكية ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة كوبنهاجن بالدنمارك، ويعمل حالياً أستاذاً للدراسات الإسلامية والعلوم السياسية بالجامعة الأمريكية في بيروت.

حصل على العديد من الجوائز والمنح الأكاديمية والبحثية منها جائزة عبدالحميد شومان للعلماء العرب الشبان عام 1993؛ ومنحة الزمالة من المعهد الأمريكي للسلام في واشنطن عام 1999 ـ 2000. كما نال كتابه «الأصولية الإسلامية» جائزة الكاتب الأكاديمي المميز في الولايات المتحدة الأمريكية.

صدر له أكثر من ثلاثة وأربعين بحثاً، والعديد من الكتب والدراسات، منها: «الأصولية الإسلامية والنظام العالمي»، و«حقائق وأوهام الحركات الإسلامية المعاصرة»، و«فهم الإسلام: دراسة في المبادئ الأساسية»، و«موسوعة الحركات الإسلامية في العالم العربي وإيران وتركيا»، و«حقوق الإنسان والتعددية والديمقراطية في الإسلام»، و«الأصولية الإسلامية والنظام الدولي»، و«قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع»، و«الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة مقارنة لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين»، و«الإسلامية: أسلمة الحداثة أو تحديث الإسلام»، و«الخطابات الإسلامية المعاصرة حول المجتمع المدني والتعددية والديمقراطية»، و«الأصولية الإسلامية والتعددية»، و«الخطاب الإسلامي حول الديمقراطية، الدين والسياسة في أفريقيا والعالم الإسلامي».

فواز جرجس

أستاذ كرسي كريستيان جونسون للشؤون الدولية ودراسات الشرق الأوسط بجامعة سارة لورنس في نيويورك، حصل على شهادة الدكتوراه في العلاقات الدولية ودراسات الشرق الأوسط من جامعة أكسفورد البريطانية، وقام بالتدريس في جامعتي أكسفورد وهارفرد، كما عمل أستاذاً باحثاً لمدة عامين بجامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية، وأستاذاً زائراً بالجامعة الأمريكية في بيروت.

صدر له العديد من الكتب والأبحاث، منها: «أمريكا والإسلام السياسي: صراع الحضارات أم صراع المصالح؟» وصدر باللغة الإنجليزية عن جامعة كامبردج ونشرته باللغة العربية دار النهار، و«النظام الإقليمي العربي والقوى الكبرى: دراسة في العلاقات العربية-العربية، والعربية-الدولية» وصدر باللغة الإنجليزية عن جامعة أكسفورد وباللغة العربية عن مركز دراسات الوحدة العربية، و«السياسة الأمريكية تجاه العرب: كيف تصنع ومن يصنعها؟» ونشره مركز دراسات الوحدة العربية، و«حركات الإسلام السياسي وإدارة كلينتون» ونشره مجلس العلاقات الخارجية في نيويورك، و«الخطر الجديد من الشرق؟ السياسة الخارجية الأمريكية نحو الإسلام السياسي». كما

نشر له العديد من المقالات والأبحاث والتعليقات في كبريات الصحف والمجلات العربية والعالمية.

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية، ومدير المعهد العالي للدراسات الإسلامية ورئيس التحرير المشارك لمجلة **الاجتهاد** في بيروت. حصل على درجة العالمية من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام 1970، وعلى درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنجن بألمانيا الاتحادية عام 1977. درّس في العديد من الجامعات، منها جامعة هارفرد وشيكاجو في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان قد حصل على جائزة عبدالحميد شومان للعلماء العرب الشبان في مجال الدراسات الإنسانية عام 1985.

صدر له العديد من الكتب والأبحاث، منها: «الأمة والجماعة والسلطة» (1984)، و«مفاهيم الجماعات في الإسلام» (1985)، و«الإسلام المعاصر» (1987)، و«الجماعة والمجتمع والدولة» (1997)، و«سياسيات الإسلام المعاصر» (1998). وصدر له العديد من التحقيقات، منها: «الأسد والغواص»، و«قوانين الوزارة وسياسة الملك» للماوردي، و«المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» لأبي سعيد النيسابوري، و«الجوهر النفيس في سياسة الرئيس» لابن الحداد، و«الإشارة إلى أدب الإمارة» للمرادي، و«تسهيل النظر وتعجيل الظفر» للماوردي، و«سيرة الأميرين الجليلين الشريفين الفاضلين». كما صدر له العديد من الترجمات، منها: «مفهوم الحرية في الإسلام» لفرانز روزنتال، و«صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى» لريتشارد سوذرن. وقد شارك في العديد من المؤتمرات والحلقات الدراسية، وقدم العديد من المحاضرات حول موضوعات تتناول الإسلام السياسي والفكر السياسي الإسلامي والحركات الإسلامية ومستقبلها.

الهوامش

الفصل الأول

الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع

1. هوغ ديديه، «الإسلام والمقدس»، **مواقف**، العدد 65 (بيروت: خريف 1991)، ص101.
2. المرجع السابق، ص105.
3. المرجع السابق، ص111.
4. حيدر إبراهيم علي، «الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين»، في: عبدالباقي الهرماسي وآخرين، **الدين في المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص23-62.
5. علي الكنز، «الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث»، في: الهرماسي، المرجع السابق، ص 102.
6. انظر مثلاً:

Karel Dobbelaere, "Secularization: A Multi-dimensional Concept," *Current Sociology* vol. 29, no. 2 (Summer 1981): 1-216.

Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday & Company, 1967).

Steve Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

Bryan Wilson, "Aspects of Secularization in the West," *Japanese Journal of Religious Studies* vol. 3, no. 3/4 (1976): 259-276.

7. انظر:

Richard K. Fenn, "The Process of Secularization: A Post-Parsonian View," *Journal for the Scientific Study of Religion* vol. 9, no. 2 (Summer 1970): 117-36.

وانظر أيضاً: .Dobbellaere, op. cit

8. انظر:

Abdelwahab El-Affendi (ed.) *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (Leicester: Islamic Foundation, 2001).

9. انظر:

Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (London: Penguin Books, 1994).

انظر كذلك:

Ernest Gellner, "Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism," in Martin Marty and R. Scott Appleby (eds) *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

10. Gellner, "Fundamentalism as a Comprehensive System," op. cit.

11. انظر:

Zia Sardar, *Orientalism* (Buckingham: Open Univeristy, 1999); Edward Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978); and Bryan Turner, *Orientalism, Postmodernism & Globalism* (London: Routledge, 1994).

12. انظر:

Abdelwahab El-Affendi, "Studying My Movement: Social Science without Cynicism," *International Journal of Middle Eastern Studies* 23 (1991): 83-94.

13. انظر:

Abdelwahab El-Affendi, "The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the Muslim Reformation," *BRISMES Bulletin* vol. 17, no. 2 (1990): 137-51.

14. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).

انظر كذلك:

Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle Eastern Studies* vol. 6, no. 4 (1975): 363-385.

Sadik Jalal Al-Azm, "Is Islam Secularizable?" in Elizabeth Ozdalga and Sune Persson, *Civil Society, Democracy and the Muslim World* (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 1997).

15. شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟** تحقيق الشيخ حسن تميم (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1975).

16. انظر:

Martin Kramer, "Fundamentalism at Large: The Drive for Power," *Middle East Quarterly* vol. 3, no. 2 (June 1996).

17. انظر:

Nikki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din Al-Afghani* (Berkeley: University of California Press, 1968).

18. انظر: محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني** (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1968).

19. الإمام الشهيد حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية** (القاهرة: المكتب الإسلامي، 1983)، ص253ـ254.

20. المرجع السابق، ص 72ـ76.

21. انظر:

Charles J. Adams, "Maududi and the Islamic State," in John Esposito (ed.) *Voices of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 100-104.

22. أبو الأعلى المودودي، **منهاج الانقلاب الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979).

23. المرجع السابق. انظر أيضاً: أبو الأعلى المودودي، **الإسلام والمدنية الحديثة** (القاهرة: دار الأنصار، 1978).

24. المودودي، **منهاج الانقلاب الإسلامي**، مرجع سابق.

25. انظر:

Abul Ala Maududi, *Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 1969).

انظر أيضاً: أبو الأعلى المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1975).

والتعبير بالإنجليزية هو: Theo-democracy.

26. انظر:

William Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning* (London: Croom Helm, 1987).

ولعل المفارقة أن كيبيل يقول الشيء نفسه عن الجماعات الإسلامية التي ظهرت في السبعينيات:

Gilles Kepel, *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt* (London: Alsaqi Books, 1985), 129.

27. Adams, op. cit., 99.

28. انظر مثلاً:

Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York : Basic Books, 1983).

Detleve Khalid, "The Phenomenon of Re-Islamisation," *Aussenpolitik* no. 29 (1978): 433-533.

29. انظر:

Esposito, op. cit., 11-14.

30. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص33ـ36. انظر أيضاً:

Mark Tessler, "The Origin of Popular Support for Islamist Movements," in John P. Entelis (ed.) *Islam, Democracy and the State in North Africa* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997), 92-126.

31. صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية»، في: عبدالله النفيسي (محرر) **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989)، ص117ـ147.

32. Gellner, *Conditions of Liberty* op. cit.

33. عزيز العظمة، مرجع سابق، ص221ـ248.

34. انظر:

Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972).

Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996)

35. انظر:

John Voll, "Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewal," *Arab Studies Quarterly* vol. 4 (1982): 110-126; Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: Islah and Tajdid," in Esposito, op. cit., 32-47.

36. انظر:

Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: Grey Seal Books, 1991), 1-22.

37. Eickelman and Piscatori, op. cit., 28-36.

انظر أيضاً: عزيز العظمة، مرجع سابق، ص312.

38. صلاح الدين الجورشي، مرجع سابق.

39. انظر:

Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994); Tessler, op. cit.; Kramer, op. cit.

وانظر أيضاً: عزيز العظمة، مرجع سابق.

40. انظر:

Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966).

قارن بـ:

H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (New York, NY: Octagon Press, 1947).

41. Pipes, op. cit.

42. Kramer, op. cit.

43. Khalid, op. cit.

هذا خطأ واضح بالطبع؛ فالسنوسية كانت حركة صوفية، لا وهابية.

44. طارق البشري، «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر»، في: النفيسي، مرجع سابق، ص149ـ175.

45. محمد جابر الأنصاري، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

46. طارق البشري، مرجع سابق.

47. المرجع السابق، ص153.

48. المرجع السابق، ص 160ـ162. قارن بـ: رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده** (القاهرة: دار المنار، 1931).

49. Voll, "Wahhabism and Mahdism...," op. cit.

50. انظر:

Max Weber [H.H. Gerth and C.W. Mills (eds)], *From Max Weber* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970).

51. Berger, op. cit.; Dobbelaere, op. cit.

52. Eickelman and Piscatori, op. cit.

53. محمود عبدالحليم، **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ**، ج1 (القاهرة: دار الدعوة، 1979).

54. الإمام الشهيد حسن البنا، **من رسائل الإخوان المسلمين** (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية)، ص63.

55. المرجع السابق، ص20.

56. المودودي، **الإسلام والمدنية الحديثة**، مرجع سابق.

57. سيد قطب، **دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها** (الإسكندرية: دار القادسية، د.ت)، ص26-31. قارن كذلك بـ: سيد قطب، **معالم في الطريق** (بيروت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1978).

58. عبدالوهاب الأفندي، **الثورة والإصلاح السياسي في السودان** (لندن: منتدى ابن رشد، 1995).

59. Gilles Kepel, op. cit.

60. انظر:

Emanuel Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).

61. حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، مرجع سابق، ص50-54.

62. طارق البشري، مرجع سابق، ص155-158.

63. انظر:

Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown : The Islamic Revolution in Iran* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1988).

64. انظر: عبدالوهاب الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة** (لندن: دار الحكمة، 2000).

65. انظر مثلاً: النفيسي، مرجع سابق.

66. انظر:

Thomas Luckman, "The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies," *Japanese Journal of Religious Studies* vol. 6, no. 1/2 (1979): 1-137.

67. طلال أسد (مقابلة أجرتها صبا محمود)، «السلطة الحديثة وإعادة تشكيل التقاليد الدينية»، **الاجتهاد**، المجلد 12، العدد 47/ 48 (بيروت: 2000)، ص249ـ281.

انظر أيضاً: El-Affendi, *Rethinking Islam and Modernity* op. cit..

الفصل الثاني

الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة

1. سورة الأنفال، الآية 63.

2. سورة البقرة، الآية 256.

3. سورة الحجرات، الآية 13.

4. سورة المائدة، الآية 48.

5. محمد عبده، **رسالة التوحيد** (القاهرة: دار المنار، 1373 هـ)، ص3ـ23. وكذلك: حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، جـ1: المقدمات النظرية، الفصل الثاني (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988)، ص100ـ102.

6. سورة النساء، الآية 83.

7. هذه هي الإضافة المهمة لنصر حامد أبوزيد في علوم القرآن.

8. انظر: حسن حنفي، «تراث السلطة وتراث المعارضة»، **هموم الفكر والوطن**، جـ1: التراث والعصر والحداثة (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998)، ص 361ـ372.

9. انظر: حسن حنفي، «الدين والثورة العربية»، **الدين والثورة في مصر 1952ـ1981**، جـ3: الدين والنضال الوطني (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989)، ص245ـ306.

10. **الميثاق: جذور النضال الوطني** (القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 1964).

11. انظر: حسن حنفي، «أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة»، **الدين والثورة في مصر 1952ـ1981**، جـ5: الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص167ـ300.

12. سورة البقرة، الآية 285.

13. انظر: حسن حنفي، «التطور الديني في مصر الحديثة»، و«أثر العامل الديني على توزيع الدخل القومي في مصر»، **الدين والثورة في مصر 1952ـ1981**، جـ4: الدين والتنمية القومية، مرجع سابق، ص3ـ288.

14. انظر: حسن حنفي، «الأصولية الإسلامية»، **الدين والثورة في مصر 1952ـ1981**، جـ6: الأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص3ـ205.

15. سورة المائدة، الآية 44. ووردت الآيتان التاليتان في السورة نفسها، الآيتان 45 و47.

16. انظر: حسن حنفي، «الحاكمية تتحدى»، **هموم الفكر والوطن**، جـ1: التراث والعصر والحداثة، مرجع سابق، ص429ـ450.

17. العنف القسري (Oppressive Violence)، والحكم التحرري (Liberating Violence)، والعنف الثوري (Revolutionary Violence).

18. انظر: حسن حنفي، «ماذا تعني شهادة "لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"؟»، **الدين والثورة في مصر 1952ـ1981**، جـ7: اليمين واليسار في الفكر الديني، مرجع سابق، ص147ـ161.

19. سورة الكافرون، الآية 6.

20. حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (القاهرة: الدار الفنية، 1991)، ص695ـ710. كذلك: محمد عابد الجابري وحسن حنفي، **حوار المشرق والمغرب** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993)، ص 34ـ37.

21. ومن رموزه كمال أبوالمجد، ويوسف القرضاوي، وخلف الله محمد خلف الله، والإسلاميون التقدميون في تونس، واليسار الإسلامي في مصر، والإصلاحيون في إيران.

الفصل الثالث

التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانعكاسات

1. انظر على سبيل المثال كتاب ستيف ويزمان، **القنبلة الإسلامية**، وكتاب ك. باليت، **قنبلة باكستان الإسلامية**. وكذلك مقال صموئيل هنتنجتون، «صراع الحضارات»:

"The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs* vol. 72, no.3 (Summer 1993).

2. انظر:

Gilles Kepel, "Islamism Reconsidered," *Harvard International Review* vol. 22, no. 2 (Summer 2000).

وانظر أيضاً: هشام جعفر، «الحركة الإسلامية وما بعد السياسة»، مجلة **المجتمع** (الكويت: 2 آذار/ مارس 1999).

3. انظر كمثال للدراسات الجادة التي تناولت الحركات الإسلامية بالتحليل:

Laura Guazzone (ed.) *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World* (New York, NY: Ithaca, 1996); John Esposito, *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1997); Dale Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996); and Ahmad S. Moussalli, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State* (Florida: University Press of Florida, 1999).

4. يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف** (قطر: كتاب الأمة، 1984)، ص23ـ26.

5. صلاح الصاوي، **التطرف الديني: الرأي الآخر** (القاهرة: الآفاق الدولية للإعلام، 1993)، ص15.

6. القرضاوي، مرجع سابق، ص 39ـ41.

7. الصاوي، مرجع سابق، ص 10ـ11.

8. المرجع السابق، ص13.

9. انظر على سبيل المثال:

Joseph Gusfield (ed.) *Protest, Reform and Revolt: A Reader in Social Movements* (New York, NY: John Wiley & Sons Inc., 1970); John Wilson, *Introduction to Social Movements* (New York, NY: Basic Books, 1973); and Paul Wilkinson, *Social Movement* (New York, NY: Praeger Publishers, 1971).

10. Wilkinson, op. cit., 26-27.

11. Ibid., 14.

12. انظر: سالم علي البهنساوي، **الحكم وقضية تكفير المسلم** (القاهرة: دار الأنصار، 1977).

13. القرضاوي، مرجع سابق، ص 59ـ62.

14. انظر: حسن الهضيبي، **دعاة لا قضاة** (القاهرة: 1977).

15. انظر: نزيه أيوبي، **الدولة المركزية في مصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989). وانظر أيضاً:

Ghassan Salame (ed.) *Democracy without Democrats?* (London: I.B. Tauris, 1994).

16. سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص102ـ103 و164. وانظر أيضاً: رضوان السيد، «حركات الإسلام السياسي المعاصرة: تأملات في بيئاتها الأيديولوجية والسياسية»، في: **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997).

17. سيد قطب، مرجع سابق، ص97ـ98. وانظر الدراسة المهمة لأحمد موصللي عن فكر سيد قطب، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب، بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1993). وكذلك مقالي أيفون حداد:

"Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," in John Esposito (ed.) *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1982); "The Quranic Justification for an Islamic Revolution," *The Middle East Journal* vol. 37, no. 1 (Winter 1983).

18. سيد قطب، مرجع سابق، ص165.

الفصل الرابع

رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي

1. حول الديمقراطية والتعددية، انظر: صحيفة **الحياة**، لندن، 4 آب/ أغسطس 1993، ص19 و25؛ و25 أيلول/ سبتمبر 1993، ص14 و17. وانظر جميع المقالات خلال الفترة 2ـ6 آب/ أغسطس 1993. وانظر أيضاً: **قضايا الأسبوع**، (بيروت) العدد 15 (10ـ17 أيلول/ سبتمبر 1993). وحول اهتمام بعض الإسلاميين بمثل هذه القضايا انظر: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993). وفهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993). وقد عقد مركز دراسات الوحدة العربية مؤتمراً في القاهرة لبحث قضية الديمقراطية.

2. انظر:

"Will Democracy Survive in Egypt," *The Nation* vol. 251, no. 2 (1990): 57, 24.

Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs* vol. 72, no. 3 (Summer 1993): 22-49.

3. انظر:

Timothy Sisk, *Islam and Democracy* (Washington, DC: United States Peace Institute Press, 1992), VII.

4. *New Perspective Quarterly*: 20-37 vol. 11, no.2 (Spring 1994).

«من بيروت إلى سراييفو» لكنعان مكية، و«معارضة الإرهاب الحضاري» لنجيب محفوظ، و«عندما يقابل غاليليو الله» لفريدة الشارفي.

5. Ibid., 3.

6. "Media Mongols," *New Perspective Quarterly*: 10.

7. انظر:

Huntington, "Islamic - Confucian Connection": 1, *New Perspective Quarterly*, op. cit., Huntington, "The Clash of Civilizations", op. cit., 22-49.

وانظر أيضاً:

"Will Democracy Survive in Eygpt," op. cit., 149.

"The Arab World Where Troubles For The U.S. Never End," *The U.S. News and World Report* 96 (Ferbruary 6, 1984): 24.

8. Ibid.

9. انظر:

Judith Miller, "The Challenge of Radical Islam," *Foreign Affairs* vol. 72, no.2 (1993): 43-55.

10. انظر:

"One Man, One Vote," *New Perspective Quarterly* vol. 10, no. 3 (1993): 49.

Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy," *Atlantic Monthly* no. 271 (1993): 89-98.

11. Ibid.

12. انظر:

Augustus R. Norton, "Inclusion Can Deflate Islamic Populism," *New Perspective Quarterly* vol. 10, no.3 (1994): 50.

13. Ibid.

وانظر كذلك مقالة غسان سلامة:

"Islam and the West," *Foreign Affairs* vol. 72, no.2 (Spring 1993): 22-37.

Dale Eickelman, "Changing Interpretation of Islamic Movements," in William Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning* (London: Croom Helm, 1987), 13-30.

14. انظر:

William Zartman, "Democracy and Islam," *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 524 (November 1992): 191.

15. انظر:

John Esposito and James Piscatori, "Democratization and Islam", *Middle East Journal* vol. 45, no. 3 (Summer 1991): 427-440.

Gudrun Kramer, "Liberalization and Democracy in the Arab World", *Middle East Report* 174 (Jan. - Feb. 1992): 2-8.

16. Kramer, op. cit., 22-25.

17. صحيفة **الحياة**، 24 نيسان/ إبريل 1993، ص19. ومن هذه الكتب: علي عبدالرازق، **الإسلام وأصول الحكم**. وطه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**. وقاسم أمين، **تحرير المرأة**. وعبدالرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد**. وكذلك ملخصات لكتب جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وحول هذه الأمور انظر:

Alexander Flores, "Secularism, Integralism and Political Islam," *Middle East Report* 183 (1993): 35-38.

18. صحيفة **السفير**، بيروت، 2 نيسان/ إبريل 1993، ص8.

19. صحيفة **الحياة**، لندن، 3 حزيران/ يونيو 1993، ص8. وصحيفة **الديار**، بيروت، 22 تموز/ يوليو 1994، ص14. وكذلك: Flores, op. cit., 32 - 33.

20. صحيفة **السفير**، 10 حزيران/ يونيو 1993، ص1؛ و16 حزيران/ يونيو، ص1 و10. وعن موقف مثقفي الديار المصرية من العنف انظر: مجلة **الوسط**، لندن، العدد 54، 11 تشرين الثاني/ نوفمبر 1993، ص21ـ29.

21. صحيفة **السفير**، 10 تموز/ يوليو 1993، ص10. وتشتمل كتبه على: **وسطية الإمام الشافعي**، **ومفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**.

22. المرجع السابق. وعن عدد المحكومين بالإعدام راجع: مجلة **الوسط**، 25 تموز/ يوليو 1994، ص5،4. وقد صدرت كل هذه الأحكام عن محاكم غير مدنية.

23. صحيفة **السفير**، 3 نيسان/ إبريل 1993، ص10. ومحمد سليم العوا، **النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، 1989)، ص85ـ113.

24. راجع أيضاً المقالات المتسلسلة في صحيفة **الحياة** خلال الفترة 2ـ5 آب/ أغسطس 1993، تحت عنوان: «المجتمع المدني في مصر والعالم العربي».

25. **الشعلة**، (بيروت) العدد 26، آذار/ مارس 1993، ص38ـ40.

26. صحيفة **الحياة**، 3 آب/ أغسطس 1993، ص19؛ و3 شباط/ فبراير 1994، ص17. وعن التطورات الديمقراطية في العالم العربي، انظر:

Lisa Anderson, "Liberalization in Northern Africa," *Current History* vol. 99, no. 546 (April 1990): 145-148, 174-175.

وراجع أيضاً مقالة هلال خشان:

"The Quagmire of Arab Democracy," *Arab Studies Quarterly* vol. 1, no.1 (Winter 1992): 17-33.

وأيضاً:

John Esposito, "Political Islam: Beyond the Menace," *Current History* (January 1994): 19-24.

أما آراء عادل الجوجري فنجدها في كتابه: **الحزب الإسلامي** (القاهرة: المركز العربي للصحافة والمنشورات، 1993).

27. مجلة **قراءات سياسية**، السنة 3، العدد 22 (فلوريدا: ربيع 1993)، ص197ـ198. وقد نشر البيان في: مجلة **قضايا دولية** (إسلام أباد: آذار/ مارس 1993).

28. رفعت السعيد، **حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين**، ط4 (بيروت: دار الطليعة، 1986)، ص93ـ116. ومع أن رؤية السعيد تجاه الإخوان ليست إيجابية بأي شكل من الأشكال

فإن كتابه يُظهر أن الإخوان لم يتبنوا العنف وسيلة للعمل السياسي. وانظر أيضاً:

Ishaq Musa al-Husseini, *Moslem Brethren* (Beirut: Khayat's College Book, 1956).

Richard Michell, *The Society of Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1964).

Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York, NY: Russell and Russell, 1986).

وراجع أيضاً أفكار عمر التلمساني في: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح: الرافضون** (لندن: دار رياض الريس للكتب، 1991)، ص199ـ200.

وحول الرؤية الأيديولوجية للبنا، انظر:

Ahmad Moussalli, "Hasan al-Banna's Islamist Discourse on Constitutional Rule and the Islamic State," *Journal of Islamic Studies* vol. 4, no.2 (1993): 161-174.

29. رفعت السعيد، مرجع سابق، ص101ـ124.

30. المرجع السابق، ص129ـ179.

31. حسن البنا، **مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا** (بيروت: دار القرآن الكريم، 1984)، ص60ـ84 [وسنشير إلى هذا الكتاب بـ: **رسائل الشهيد**]. وحسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار القلم، د. ت)، ص41 و169 و309ـ332 و335ـ337 [وسنشير إلى هذا الكتاب بـ: **مجموعة**]. وحسن البنا، **حكمات خالدة** (بيروت: د. ن، 1972)، ص45.

32. انظر:

Henry Munson, *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven, NJ: Yale University Press, 1988), 78-79.

Dilip Hiro, *The Rise of Islamic Fundamentalism* (New York, NY: Routledge, 1989), 69-72.

33. حسن البنا، **دين وسياسة** (بيروت: مكتبة حطين، 1970)، ص40ـ45. والبنا، **مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا**، ط4 (بيروت: المؤسسة الإسلامية، 1984)، ص161ـ165 [وسنشير إلى هذا الكتاب بـ: **مجموعة رسائل**]. وعن تاريخ حياة البنا انظر مثلاً:

M.N. Shaikh (Transl.) *Memoirs of Hasan al-Banna* (Karachi: International Islamic Publishers, 1981).

وانظر أيضاً: رفعت السعيد، مرجع سابق.

34. حسن البنا، **مجموعة رسائل**، مرجع سابق، ص165 . والبنا، **مجموعة**، مرجع سابق، ص304 و343ـ347. والبنا، **دين وسياسة**، مرجع سابق، ص57ـ59.

35. حسن البنا، **مجموعة رسائل**، مرجع سابق، ص160ـ161 و317ـ318. وحسن البنا، **الإمام الشهيد يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي** (بيروت: دار القلم، 1974)، ص99. والبنا، **مجموعة**، مرجع سابق، ص99 و332ـ337.

36. حسن البنا، **مجموعة رسائل**، مرجع سابق، ص95ـ96 و165ـ167 و320ـ330. وحسن البنا، **منبر الجمعة** (الإسكندرية: دار الدعوة، 1978)، ص87ـ136. وحسن البنا، **الدعوة**، العدد 7 (1979)، ص9. وعن أهمية مفهوم الدولة الإسلامية في فكر الإسلاميين، انظر:

Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Revolt against the Modern Age* (San Francisco, CA: Harper and Row, 1989), 187-226.

37. حسن البنا، **مجموعة رسائل**، مرجع سابق، ص96ـ97 و161ـ169. والبنا، **رسائل الشهيد**، مرجع سابق، ص53.

38. حسن البنا، **نظرات في إصلاح النفس والمجتمع** (القاهرة: مكتبة الاعتصام، 1969)، ص194. والبنا، **منبر الجمعة**، مرجع سابق، ص24ـ35 و63ـ72 و347. والبنا، **مجموعة رسائل**، مرجع سابق، ص317. والبنا، **مجموعة**، مرجع سابق، ص63ـ104 و317. والبنا، **رسائل الشهيد**، مرجع سابق، ص53ـ55. والبنا، **الإمام الشهيد يتحدث**، مرجع سابق، ص15ـ17.

39. حسن البنا، **السلام في الإسلام** (بيروت: منشورات العصر الحديث، 1971)، ص27ـ29. وفي قبول البنا للتعددية، انظر: عبدالخبير محمود عطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية»، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العددان 5 و6 (بغداد: نيسان/ إبريل 1992)، ص115ـ116. وفي أفكاره حول التعددية والمساواة في الحقوق راجع: **السلام في الإسلام**، مرجع سابق، ص37. ولإيجاد آراء متشابهة عند مفكرين إسلاميين، انظر: تقي الدين النبهاني، **التكتل الحزبي** (القدس: د.ن، 1953)، ص23ـ57؛ **ونظام الحكم** (القدس: مطبعة الثريان، 1952)، ص56ـ59.

40. تقي الدين النبهاني، **التكتل الحزبي**، مرجع سابق، ص23ـ25.

41. المرجع السابق، 24ـ57.

42. تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم**، مرجع سابق، ص56ـ59.

43. إياد البرغوثي، «الإسلام بين السلطة والمعارضة»، **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989)، ص237ـ238. وفي موضوع الأردن راجع: «اتجاهات الحركة الإسلامية في الأردن»، **السفير**، 20 آب/ أغسطس

1993، ص13. و«تنظيمات الحركة الإسلامية، حركة الإخوان المسلمين في الأردن»، صحيفة **الحياة**، 14 آب/ أغسطس 1993، ص3. وعن أهمية العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي راجع:

Charles Butterworth, "Political Islam," *Annals* 524, op. cit., 26-37.

44. منير شفيق، «أولويات أمام الاجتهاد والتجديد»، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر** (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991)، ص64 ـ 65.

45. سعيد حوى، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين بمناسبة خمسين عاماً على تأسيسها**، ط2 (عمّان: دار الأرقم، 1979)، ص13 ـ 18. وعن مشاركة الإخوان في الانتخابات في سوريا راجع: حبيب الجنهاني، «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام»، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص105 ـ 120.

46. سعيد حوى، مرجع سابق، ص282.

47. محمد سليم العوا، صحيفة **الحياة**، 3 آب/ أغسطس 1993، ص19؛ و«التعددية السياسية من منظور إسلامي»، مجلة **منبر الحوار**، السنة 6، العدد 20 (بيروت: شتاء 1991)، ص134ـ136.

48. المرجع السابق، ص19. وعن الحركة الإسلامية في مصر، راجع مقالة محمد خلف الله في: **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص37. وانظر أيضاً: رسلان شرف الدين، «الدين والأحزاب السياسية الدينية»، **الدين في المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص180.

49. محمد سليم العوا، «التعددية السياسية»، مرجع سابق، ص129 ـ 132.

50. المرجع السابق، 133 ـ 134. ومن أجل النظر إلى مراجعة تاريخية لقبول الاختلاف، انظر: جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي، **تفسير الجلالين**، 136 ـ 152. وفي خيار الجماعة كوسيلة للحكم، انظر: **أبو بكر الجصاص، دراسة في فكرته: باب الاجتهاد**، مراجعة وتقديم زهير كبي (بيروت: دار المنتخب، 1993)، ص29 ـ 41. وفي العلاقة بين السياسة الفعلية وتطور الاجتهاد، راجع: محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988)، ص138 ـ 139.

51. محمد سليم العوا، **النظام السياسي**، مرجع سابق، ص77؛ و«التعددية السياسية»، مرجع سابق، ص136 ـ 153.

52. انظر حسن الترابي:

Hasan Turabi, "Islam, Democracy, The State and The West," *Middle East Policy* vol. 1, no. 23 (1992): 52-54.

53. حسن الترابي، **تجديد أصول الفقه** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1984)، ص10ـ16؛ **وقضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، والدين والفن** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987)، ص17ـ18.

54. حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987)، ص20 و73 و132ـ133؛ و«أولويات التيار الإسلامي»، مجلة **منبر الشرق**، السنة 1، العدد 1 (آذار/ مارس 1992)، ص21ـ72 و81ـ82 و167ـ199.

55. حسن الترابي، **قضايا الحرية**، مرجع سابق، ص25ـ32؛ **وتجديد الفكر**، مرجع سابق، 80ـ86؛ و«أولويات»، مرجع سابق، ص16. وفي الاختلافات بين الشورى والديمقراطية، انظر: صالح حسن سميع، **أزمة الحريات السياسية في الوطن العربي** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988)، ص49ـ61.

56. حسن الترابي، **قضايا الحرية**، مرجع سابق، ص51ـ57؛ **وتجديد الفكر**، مرجع سابق، ص45ـ97 و162ـ163.

57. حسن الترابي، **تجديد الفكر**، مرجع سابق، ص106ـ119 و200 و202ـ203؛ و**الإيمان وأثره في حياة الإنسان** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1984)، ص181ـ261 و269ـ329.

58. حسن الترابي، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص27ـ29.

59. حسن الترابي، **المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1984)، ص6ـ49.

60. حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص108ـ109 و133ـ163.

61. حسن الترابي، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص18ـ35.

62. المرجع السابق، 63ـ45؛ **وتجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص49ـ62 و54ـ77 و143ـ172.

63. حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، 68ـ71؛ **وقضايا الحرية**، مرجع سابق، ص72ـ81.

64. حسن الترابي، **قضايا الحرية**، مرجع سابق، 10ـ28.

65. المرجع السابق، ص20ـ30.

66. المرجع السابق، ص34ـ47.

67. حسن الترابي، **الصلاة عماد الدين** (بيروت: دار القلم، 1971)، ص124ـ158.

68. راشد الغنوشي، صحيفة **بيروت المساء**، 15 أيار/ مايو 1993، ص15؛ و«مستقبل التيار الإسلامي»، مجلة **منبر الشرق**، (بيروت)، السنة 1، العدد 1، آذار/ مارس 1992، ص3ـ32.

وللاطلاع على مناقشة عامة لفكر الغنوشي، انظر: عبدالخبير محمود عطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية»، مرجع سابق، ص116ـ117.

69. راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الإسلامية والتحديث** (د. م: د. ن، 1981)، ص34ـ35. وانظر أيضاً محمد عبدالباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، **الحركات الإسلامية المعاصرة**، مرجع سابق، ص273ـ286.

70. راشد الغنوشي، «الحوار»، مجلة **قراءات سياسية**، السنة 1، العدد 4 (فلوريدا: خريف 1991)، ص14، 37؛ و«الإسلام والغرب»، مجلة **الغدير**، (بيروت)، العددان 10 و11 (كانون الأول/ ديسمبر 1990)، ص36ـ37. وعن قبول الإسلاميين للديمقراطية، راجع:

Esposito and Piscatori, "Democratization and Islam," op. cit., 426-438.

وعن الحياة السياسية لراشد الغنوشي، انظر: عبدالقادر الزعل، «الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي»، **الدين في المجتمع العربي**، مرجع سابق، ص346ـ348.

Kramer, "Liberalization and Democracy in the Arab World", op. cit., 22-25.

71. راشد الغنوشي، «الإسلام والغرب»، **الغدير**، مرجع سابق، ص37.

72. محمد الهاشمي الحامدي، «أولويات مهمة في دفتر الحركات الإسلامية: نحو ميثاق إسلامي للعدل والشورى وحقوق الإنسان»، **المستقبل الإسلامي**، العدد 2 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1991)، ص19ـ21.

73. «برنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ»، مجلة **منبر الشرق**، العدد الأول، السنة الأولى (آذار/ مارس 1992) و«مجتمع مدني منشود»، **مستقبل العالم الإسلامي**، السنة 1، العدد 4 (مالطا: خريف 1991)، ص225ـ237.

74. أحمد الموصللي، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1993).

75. سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط5 (بيروت: دار الشروق، 1982)، ص11ـ12؛ و**المستقبل لهذا الدين** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965) ص71ـ90؛ و**الإسلام ومشكلات الحضارة**، ط8 (بيروت: دار الشروق، 1983)، ص77ـ87.

76. أحمد الموصللي، **الأصولية الإسلامية**، مرجع سابق.

Richard Mitchell, op. cit., 103-189; Badrul Hasan, *Milestones* (Karachi: International Islamic Publishers, 1981), 7-31; Asaf Hussain, *Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran* (Great Britain: Mansell Publishing Limited, 1983), 7-91.

77. سيد قطب، **هذا الدين**، ط4 (القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت)، ص32 و123؛ **ومعركة الإسلام والرأسمالية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1970)، ص49 و60.

78. سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط 7 (القاهرة: دار الشروق، 1980)، ص73 و107 ـ 108 و206 ـ 207؛ **ومعركة الإسلام والرأسمالية**، مرجع سابق، ص67 ـ 75؛ **وفقه الدعوة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1970)، ص61؛ **وهذا الدين**، مرجع سابق، ص32 و123.

79. سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط6 (بيروت: دار الشروق، 1983)، ص46 ـ 52.

80. سيد قطب، **العدالة الاجتماعية**، مرجع سابق، ص37 و107 ـ 108 و111 و156 ـ 159؛ **وفي ظلال القرآن**، المجلد 1، جـ3 (بيروت: دار الشروق، د. ت)، ص329؛ **ومعالم في الطريق**، مرجع سابق، ص58 ـ 72 و132؛ **ومعركة الإسلام والرأسمالية**، مرجع سابق، ص66 ـ 70؛ **وتفسير آية الربا** (بيروت: دار الشروق، 1970)، ص84؛ **ونحو مجتمع إسلامي**، مرجع سابق، ص64 ـ 69.

81. سيد قطب، **العدالة الاجتماعية**، مرجع سابق، ص66 ـ 68 و111؛ **والسلام العالمي والإسلام** (بيروت: دار الشروق، 1970)، ص102 ـ 118.

82. سيد قطب، **في التاريخ . . . فكرة ومنهاج** (القاهرة: دار الشروق، 1974)، ص32 ـ 36 و76؛ **والعدالة الاجتماعية**، مرجع سابق، ص35، 59، 73 ـ 80، 86، 113 ـ 119؛ **وفي ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد 2، ص689؛ والمجلد 1، ص235، جـ2، ص234، وجـ4، ص587.

83. سيد قطب، **هذا الدين**، مرجع سابق، ص11 و91؛ **ومعالم في الطريق**، مرجع سابق، ص64 ـ 67 و162 ـ 163؛ **و العدالة الاجتماعية**، مرجع سابق، ص107 و198؛ **ونحو مجتمع إسلامي**، مرجع سابق، ص62 و92 ـ 99 و102 ـ 134؛ **والسلام العالمي والإسلام**، مرجع سابق، ص161 ـ 165.

84. سيد قطب، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، 11 ـ 22؛ **والعدالة الاجتماعية**، مرجع سابق، ص197؛ **وهذا الدين**، مرجع سابق، ص11، 29 ـ 57؛ **وفقه الدعوة**، مرجع سابق، ص15 ـ 32 و88 ـ 89؛ **والسلام العالمي والإسلام**، مرجع سابق، ص118 ـ 120؛ **ونحو مجتمع إسلامي**، مرجع سابق، ص137 ـ 143؛ **والإسلام ومشكلات الحضارة**، مرجع سابق، ص189 ـ 193.

85. سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، مرجع سابق، ص7 ـ 9 و96 ـ 107؛ **ونحو مجتمع إسلامي**، مرجع سابق، ص150 ـ 152؛ **وهذا الدين**، مرجع سابق، ص84 ـ 87؛ **ومعركة الإسلام والرأسمالية**، مرجع سابق، ص58؛ **ومعالم في الطريق**، مرجع سابق، ص59 ـ 89.

86. في هذه الموضوعات راجع: محمد توفيق بركات، **سيد قطب: خلاصة حياته، منهاجه في الحركة والنقد الموجه إليه** (بيروت: دار الدعوة، د. ت)، ص19. وصلاح الخالدي، **سيد**

قطب: **الشهيد الحي** (عمّان: دار الفرقان، 1983)، ص147-149. وسيد قطب، «لماذا أعدموني؟» **المسلمون**، (لندن)، 4 آذار/ مارس 1985، ص6-9. وأحمد موصللي، **الأصولية الإسلامية**، مرجع سابق، الفصل الأول.

87. عن السجن وتأثيره، راجع مقالة رفعت السعيد في: **قضايا فكرية: الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص15.

88. في وصف تعذيب شكري وقطب وآخرين، انظر: محمد محفوظ، **الذين ظلموا** (لندن: دار رياض الريس للكتب، 1998)، ص7-141. وعن أفكار شكري وشهادته أمام المحكمة، راجع: رفعت سيد أحمد، «الوثيقة الثانية» في **النبي المسلح: الرافضون**، مرجع سابق، ص53-57.

89. صالح سرية، «الوثيقة الثانية: رسالة الإيمان» في **النبي المسلح: الرافضون**، مرجع سابق، ص31-32.

90. المرجع السابق، ص42-48. ومحمد محفوظ، مرجع سابق، ص83 و120-123 و222-242.

91. عبود الزمر، «الوثيقة الثالثة» في **النبي المسلح: الرافضون**، مرجع سابق، ص113-121؛ ومحمد محفوظ، مرجع سابق، ص226-245 و267-273.

92. «الوثيقة الخامسة» في **النبي المسلح: الرافضون**، مرجع سابق، ص150-164. وعبدالخبير محمود عطا «الحركة الإسلامية وقضية التعددية»، مرجع سابق. ورفعت السعيد، في: **قضايا فكرية: الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص30-31. و«الوثيقة السادسة» في **النبي المسلح: الرافضون**، ص165-174. ورفعت سيد أحمد، **النبي المسلح: الثائرون** (لندن: دار رياض الريس للكتب، 1991)، ص185-186.

93. «وثيقة إعلان الحرب على مجلس الشعب» في **النبي المسلح: الثائرون**، مرجع سابق، ص187-189 و193-197.

94. «وثيقة محاكمة النظام المصري» في **النبي المسلح: الثائرون**، مرجع سابق، ص273-275 و290-291. وانظر أيضاً: «وثيقة الإحياء الإسلامي» لجماعة الجهاد الإسلامي، ص199-229. وعن تنظيم الجهاد وانشقاقاته، راجع: محمد محفوظ، **الذين ظلموا**، مرجع سابق.

95. صحيفة **السفير**، 25 أيلول/ سبتمبر 1993، ص10. وصحيفة **الديار**، 25 أيلول/ سبتمبر 1993، ص14.

الفصل السادس

مستقبل الحركات الإسلامية في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية

1. انظر:

Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 36-87; James Walsh, "The Sword of Islam," *Time International* (June 15, 1992), 18-22; Graham Fuller, "Islamic Fundamentalism," *Washington Post* (January 19, 1992).

2. انظر:

Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism : Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1998), 111-154; Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds) *Fundamentalisms Observed* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), 127-151.

3. قارن بـ:

John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York, NY: Oxford University Press, 1992), 190-198; Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 86-111.

4. قارن عن ذلك: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات**، مرجع سابق، ص157ـ204.

Ahmad S. Moussalli (ed.) *Islamic Fundamentalism, Myth and Realities* (Reading: Ithaca Press, 1998); Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation* (London: I.B. Tauris, 1995).

5. قارن عن تطورات ما بين الحربين:

John Keegan, *The First World War* (Santa Monica, CA: Rand Corporation, 2000), 350-436; Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), 211-248.

وانظر عن العالم الإسلامي في مطالع القرن العشرين: لوثروب ستودارد: **حاضر العالم الإسلامي**، ترجمة عجاج نويهض، وتعليق الأمير شكيب أرسلان (مصر: المطبعة السلفية، 1925)، ص287ـ321. وعن تكون الشرق الأوسط انظر: دافيد فرومكين، **سلام ما بعده**

سلام، **ولادة الشرق الأوسط 1914ـ1922**، ترجمة أسعد إلياس (بيروت: دار رياض الريس، 1992). وعن ظروف الخلافة والدولة حتى إلغاء الخلافة انظر: وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية** (بيروت: دار الطليعة، 1996).

6. انظر: عن الإصلاح الإسلامي ومتغيراته: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في القرن التاسع عشر** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981). وديفيد كومينز، **الإصلاح الإسلامي**، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار الحصاد، 1999). ورضوان السيد، مرجع سابق، ص157ـ204 و323ـ336. ورضوان السيد، «التفكر الإسلامي في المسيحية في العصور الحديثة»، في: **المسيحية والإسلام، مرايا متقابلة** (لبنان: جامعة البلمند، 1997)، ص31ـ61.

7. قارن عن ذلك:

Charles Smith, "The Crisis of Orientation, The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's," *IJMES* vol.4 (1973): 382-410.

8. قارن بيوسف الشويري: *Islamic Fundamentalism* (Boston: Twayne, 1990)، ص93ـ119 (علاقة سيد قطب بالمودودي). ومحمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر»، في: **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص37ـ98. وفيصل دراج وجمال باروت (تنسيق)، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، المجلد الثاني (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 1999)، ص7ـ14.

وأهم تأثيرات المودودي أتت من خلال مقالاته المجموعة في: **نحن والحضارة الغربية** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1955). ومن ضمن المقالات دراسة بعنوان: «انتحار الحضارة الغربية» (1941). أما الندوي فله كتابا: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، والصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**. وقد صدرا بالقاهرة مطلع الخمسينيات، وقدم لأولهما سيد قطب. وانظر عن المودودي: محمد عمارة، **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية** (بيروت: دار الكلمة، 1986). وانظر عن الإخوان المسلمين المصريين وامتداداتهم دراسة ريتشارد ميتشل (*The Society of Muslim Brothers*) الصادرة عام 1969، والمترجمة إلى العربية بالقاهرة عام 1977 وهي تتصل بالمرحلة الأولى فقط (1928ـ1955).

9. عبدالقادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي** (1947)، و**الإسلام وأوضاعنا القانونية** (1949)، و**الإسلام وأوضاعنا السياسية** (1950).

10. رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص184ـ204.

11. أبو الأعلى المودودي، **رسالة الأركان الأربعة**، ط4 (الكويت: دار القلم، 1971). وقد عرف قطب هذه الرسالة مطلع الخمسينيات بالإنجليزية، وكان يعتبرها من أهم الكتابات الإسلامية في

العصور الحديثة. وقارن للمودودي أيضاً، **منهاج الانقلاب الإسلامي**، ط3 (طرابلس: دار الصحوة، 1981).

12. أحمد موصللي، **الأصولية الإسلامية، دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1993)، ص143-234.

13. انظر عن ذلك: أحمد موصللي، **الخطاب الإسلامي الأصولي، نظريات المعرفة والدولة والمجتمع** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1993)، ص71-89. ومحمد حافظ دياب، **سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا** (بيروت: دار الطليعة، 1988). وقد صدرت لمحمد قطب، شقيق سيد قطب الأكبر عام 1965 دراسة بعنوان: **جاهلية القرن العشرين** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965).

14. انظر:

Malcolm Kerr, *The Arab Cold War, 1958-1968* (Berkeley, CA: University of California Press, 1971).

15. صدرت تلك الكتب في الأعوام 1949 و1949 و1951 على التوالي. أما كتاب السباعي فقد صدر عام 1959. وانظر عن هذه النزعة: محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة** (بيروت: دار رياض الريس، 1994)، ص95-124. ومحمد حافظ دياب، **سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا**، مرجع سابق، ص100-103.

16. قارن عن التوجه المعادي للرأسمالية وعن التحول بـ: حميد عنايت، **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: دار الزهراء للنشر، 1988)، ص274-300. وانظر عن السيد محمد باقر الصدر وحزب الدعوة: شبلي الملاط، **تجديد الفقه الإسلامي، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم** (بيروت: دار النهار، 1997). وكذلك: **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، مرجع سابق، مجلد 2، ص303-351. أما محمد الغزالي فليست هناك دراسة عن فكره حتى اليوم، بل صدرت سيرة له عام 1998 جمعها محمد عمارة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية.

17. يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي، فريضة وضرورة** (القاهرة: دار الشروق، 1974). وللشيخ القرضاوي كتب أخرى تحمل مصطلح "الحل الإسلامي" في عناوينها.

18. انظر عن الجهاد في فكر حسن البنا وسيد قطب والحركات الإسلامية النضالية: أحمد الموصللي، **الأصولية الإسلامية**، مرجع سابق، ص202-215. وانظر عن الراديكالية الإسلامية المعاصرة؛ مصر نموذجاً في: **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، مرجع سابق، مجلد 2، ص121-155. ورفعت سيد أحمد، **تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينيات** (مصر: 1989). وقد نشر رفعت سيد أحمد نفسه نصوص الإسلاميين المصريين الجهادية في مجلدين عن دار رياض الريس ببيروت عام 1991.

19. انظر عن الإخوان المسلمين في سوريا حتى وفاة مصطفى السباعي دراسة (G. Reissner, *Die Muslim Brüder in Syrien* (Freiburg Schwarz Verlag 1973)) بالألمانية. وعن التطورات بعد ذلك انظر:

Hanna Batatu, "Syria Muslim Brethern," in F. Halliday and H. Alawi (eds) *State and Ideology in the Middle East* (London: 1988), 168-220; Nazih Ayyubi, *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World* (New York, NY: Routledge, 1991), 87-98.

وكذلك: **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، مرجع سابق، مجلد 1، ص255-323.

20. قارن بـ: غودرون كرايمر، «الإسلاميون والحديث عن الديمقراطية»، مجلة **الاجتهاد**، السنة 5، العدد 21 (بيروت: 1993)، ص101-112. وفهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية»، مجلة **المستقبل العربي**، المجلد 12، العدد 166 (بيروت: 1992)، ص11-32، وكتابه: **الإسلام والديمقراطية** (1994). ومجموعة من المؤلفين، **الحركات الإسلامية والديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999). وحيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).

21. انظر عن ذلك: A.E. Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics,* 2nd edition (Boulder, CO: Westview Press, 1991). وانظر أيضاً: رضوان السيد، «مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر»، مجلة **الأبحاث**، السنة 46 (بيروت: الجامعة الأمريكية، 1998)، ص3-35.

22. قارن بـ:

Sana Abed-Kotob, "The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt," *IJMES* vol.27, no.2 (1995): 321-339.

وكنت قد قرأت عن وثيقة أصدرها الإخوان المسلمون المصريون في التعددية السياسية والحزبية عام 1994؛ ولكنني لم أستطع الحصول عليها.

23. هناك متابعة للتطورات في:

John Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World* (Syracause: Syracause University Press, 1994); Esposito and Voll, *Islam and Democracy* op. cit.

24. قارن بـ: رضوان السيد، «الإسلاميون والعولمة، العالم في مرآة الهوية»، في: **الدين والعولمة والتعددية** (لبنان: جامعة البلمند، 2000)، ص85-106. ومحمد أركون، «الإسلام المعاصر أمام تراثه والعولمة»، في: **قضايا في نقد العقل الديني** (بيروت: دار الطليعة، 1998)، ص153-198. وانظر عن تأثيرات حرب الخليج الثانية والنظام العالمي الجديد في الإسلاميين:

James Piscatori (ed.) *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991).

25. ستصدر للباحث نفسه ضمن سلسلة **دراسات استراتيجية** التي تصدر عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية بأبوظبي دراسة حول: مسألة الحضارة والحوار بين الحضارات في كتابات المثقفين العرب في القرن العشرين؛ وفيها استعراض لكتابات الإسلاميين الأخيرة في حوار الحضارات وليس في صدامها. وانظر عن ذلك:

Shireen Hunter, *The Future of Islam and the West, Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence* (England: Ithaca Press, 1998).

وكذلك: «محاضرات في حوار الحضارات» وقائع ندوة: **كيف ندخل سنة حوار الحضارات؟** (دمشق: المستشارية الثقافية الإسلامية الإيرانية بدمشق، 2000).

26. قارن عن حركتي حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين دراسة زياد عمرو (1994). وانظر: **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، مرجع سابق، مجلد 1، ص371-437؛ ومجلد 2، ص215-281. وكذلك: B. Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine* (1999). وقارن بـ: **الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية** (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995).

27. جان ليكا، «التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي»، في: غسان سلامة (إعداد) وقائع ندوة **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص360-388. وأحمد شاكر الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص98-102.

28. قارن بتحليل لذلك في: رضوان السيد وعبدالإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي** (دمشق وبيروت: دار الفكر المعاصر، 2000)، ص23-32. وانظر عن الإشكالية: فريد هاليداي، **الأمة والدين في الشرق الأوسط**، ترجمة عبد الإله النعيمي (بيروت: دار الساقي، 1995)، ص183، وما بعدها.

29. محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1995)، ص168-242.

30. قارن بـ: محمد رضا محرم، **تحديث العقل السياسي الإسلامي** (القاهرة: دار سينا للنشر، 1986). وانظر: رضوان السيد وبلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، مرجع سابق، ص11-14. وانظر: حيدر إبراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي** (القاهرة: المركز السوداني للبحوث، 1991). ومحمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي الحديث** (القاهرة: دار الشروق، 1998).

31. قارن بـ: الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق عبدالله دراز، مجلد1 (مصر: مطبعة التقدم العلمية، د.ت)، ص 11ـ12. وانظر: عبدالمجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994). وانظر عن استخدامات المسألة في الفكر الإسلامي الحديث: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص244ـ246. وقد صدر في الأعوام الأخيرة ثمانية كتب عن مقاصد الشريعة، من بينها ثلاثة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وقارن بدراستي عبدالمجيد تركي وصلاح الدين الجورشي في العددين الثامن والتاسع من مجلة **الاجتهاد** (1990).

32. انظر عن منهج التأصيل: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص171ـ183.

33. قارن بـ: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، ص21ـ85.

34. عن: وجيه كوثراني، **مختارات سياسية من مجلة المنار** (بيروت: دار الطليعة، 1980)، ص97.

35. قارن بـ:

Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading: Ithaca Press, 1997).

36. انظر عن مسائل " رؤية العالم " في الفكر الإسلامي الآن:

R.L. Euben, *Enemy in the Mirror, Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 154-165; Armando Salvatore, "Discursive Contentions in Islamic Terms: Fundamentalism versus Liberalism?" in Moussalli, cit., 75-102.

37. وهبة الزحيلي، **حق الحرية في العالم** (دمشق وبيروت: دار الفكر المعاصر، 2000)، ص211. والزحيلي فقيه معروف صدرت له موسوعة فقهية باسم: **الفقه الإسلامي وأدلته**. وكان قد أصدر مطلع الستينيات كتابه الشهير: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، الذي قال فيه بمبدأ المواطنية أو ما سماه: الجنسية.

38. نشرت الوثيقة بصحيفة **النهار** بيروت في 8 أيار/ مايو 2001، ص18. وقارن بوثيقة أكثر إيجازاً وأقل طموحاً أصدرتها الجماعة الإسلامية بلبنان، صحيفة **السفير**، بيروت، 25 نيسان/ إبريل 2001، ص5. وانظر عن وثائق وأوراق حزب الوسط المصري (تحت التأسيس): سعود المولى، **من حسن البنا إلى حزب الوسط** (بيروت: مركز البيان الثقافي، 2000)، ص162ـ214.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

أ. الكتب:

1. القرآن الكريم.
2. أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1955).
3. أبو الأعلى المودودي، **رسالة الأركان الأربعة**، ط4 (الكويت: دار القلم، 1971).
4. أبو الأعلى المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1975).
5. أبو الأعلى المودودي، **الإسلام والمدنية الحديثة** (القاهرة: دار الأنصار، 1978).
6. أبو الأعلى المودودي، **منهاج الانقلاب الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979).
7. أبو الأعلى المودودي، **منهاج الانقلاب الإسلامي**، ط3 (طرابلس: دار الصحوة، 1981).
8. أحمد شاكر الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).
9. أحمد الموصللي، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب، بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1993).
10. أحمد الموصلي، **الخطاب الإسلامي الأصولي، نظريات المعرفة والدولة والمجتمع** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1993).
11. تقي الدين النبهاني، **التكتل الحزبي** (القدس: د. ن، 1953).
12. تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم** (القدس: مطبعة الثريان، 1952).
13. عادل الجوجري، **الحزب الإسلامي** (القاهرة: المركز العربي للصحافة والمنشورات، 1993).
14. الإمام الشهيد حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية** (القاهرة: المكتب الإسلامي، 1983).
15. الإمام حسن البنا، **من رسائل الإخوان المسلمين** (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، د. ت.).

16. حسن البنا، **مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا** (بيروت: دار القرآن الكريم، 1984).

17. حسن البنا، **مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا**، ط 4 (بيروت: المؤسسة الإسلامية، 1984).

18. حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار القلم، د.ت.).

19. حسن البنا، **الإمام الشهيد يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي** (بيروت: دار القلم، 1974).

20. حسن البنا، **حكمات خالدة** (بيروت: د.ن، 1972).

21. حسن البنا، **دين وسياسة** (بيروت: مكتبة حطين، 1970).

22. حسن البنا، **منبر الجمعة** (الإسكندرية: دار الدعوة، 1978).

23. حسن البنا، **نظرات في إصلاح النفس والمجتمع** (القاهرة: مكتبة الاعتصام، 1969).

24. حسن البنا، **السلام في الإسلام** (بيروت: منشورات العصر الحديث، 1971).

25. حسن الترابي، **تجديد أصول الفقه** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1984).

26. حسن البنا، **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، والدين والفن** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987).

27. حسن البنا، **تجديد الفكر الإسلامي** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987).

28. حسن البنا، **الإيمان وأثره في حياة الإنسان** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1984).

29. حسن البنا، **المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1984).

30. حسن البنا، **الصلاة عماد الدين** (بيروت: دار القلم، 1971).

31. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988).

32. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998).

33. حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر 1952-1981** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989).

34. حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (القاهرة: الدار الفنية، 1991).

35. حسن الهضيبي، **دعاة لا قضاة** (القاهرة: 1977).

36. حميد عنايت، **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: دار الزهراء للنشر، 1988).

37. حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).

38. حيدر إبراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي** (القاهرة: المركز السوداني للبحوث، 1991).

39. جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي، **تفسير الجلالين**.

40. دافيد فرومكين، **سلام ما بعده سلام، ولادة الشرق الأوسط 1914ـ1922**، ترجمة أسعد إلياس (بيروت: دار رياض الريس، 1992).

41. ديفيد كومينز، **الإصلاح الإسلامي**، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار الحصاد، 1999).

42. راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).

43. راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الإسلامية والتحديث** (د. م: د. ن، 1981).

44. رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده** (القاهرة: دار المنار، 1931).

45. رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997).

46. رضوان السيد، **المسيحية والإسلام، مرايا متقابلة** (لبنان: جامعة البلمند، 1997).

47. رضوان السيد، **الدين والعولمة والتعددية** (لبنان: جامعة البلمند، 2000).

48. رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997).

49. رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي** (دمشق وبيروت: دار الفكر المعاصر، 2000).

50. رفعت السعيد، **حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين**، ط4 (بيروت: دار الطليعة، 1986).

51. رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح: الرافضون** (لندن: دار رياض الريس للكتب، 1991).

52. رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح: الثائرون** (لندن: دار رياض الريس للكتب، 1991).

53. رفعت سيد أحمد، **تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينيات** (مصر: 1989).

54. زهير كبي (مراجعة وتقديم)، **أبو بكر الجصاص، دراسة في فكرته: باب الاجتهاد** (بيروت: دار المنتخب، 1993).

55. سالم علي البهنساوي، **الحكم وقضية تكفير المسلم** (القاهرة: دار الأنصار، 1977).

56. سعود المولى، **من حسن البنا إلى حزب الوسط** (بيروت: مركز البيان الثقافي، 2000).

57. سعيد حوى، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين بمناسبة خمسين عاماً على تأسيسها**، ط2 (عمّان: دار الأرقم، 1979).

58. سيد قطب، **دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها** (الإسكندرية: دار القادسية، د.ت).

59. سيد قطب، **معالم في الطريق** (بيروت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1978).

60. سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، 1988).

61. سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط5 (بيروت: دار الشروق، 1982).

62. سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ط8 (بيروت: دار الشروق، 1983).

63. سيد قطب، **هذا الدين**، ط4 (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت).

64. سيد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1970).

65. سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط 7 (القاهرة: دار الشروق، 1980).

66. سيد قطب، **فقه الدعوة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1970).

67. سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط6 (بيروت: دار الشروق، 1983).

68. سيد قطب، **السلام العالمي والإسلام** (بيروت: دار الشروق، 1970).

69. سيد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت: دار الشروق، د.ت).

70. سيد قطب، **في التاريخ... فكرة ومنهاج** (القاهرة: دار الشروق، 1974).

71. سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965).

72. الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق عبدالله دراز (مصر: مطبعة التقدم العلمية، د.ت.).

73. شبلي الملاط، **تجديد الفقه الإسلامي، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم** (بيروت: دار النهار، 1997).

74. شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟** تحقيق الشيخ حسن تميم (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1975).

75. صالح حسن سميع، **أزمة الحريات السياسية في الوطن العربي** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988).

76. صلاح الخالدي، **سيد قطب: الشهيد الحي** (عمّان: دار الفرقان، 1983).

77. صلاح الصاوي، **التطرف الديني: الرأي الآخر** (القاهرة: الآفاق الدولية للإعلام، 1993).

78. عبدالباقي الهرماسي وآخرون، **الدين في المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990).

79. عبدالقادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي** (1947).

80. عبدالقادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا القانونية** (1949).

81. عبدالقادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** (1950).

82. عبدالله النفيسي، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989).

83. عبدالمجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994).

84. عبدالوهاب الأفندي، **الثورة والإصلاح السياسي في السودان** (لندن: منتدى ابن رشد، 1995).

85. عبدالوهاب الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة** (لندن: دار الحكمة، 2000).

86. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).

87. غسان سلامة (إعداد)، وقائع ندوة **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

88. فريد هاليداي، **الأمة والدين في الشرق الأوسط**، ترجمة عبدالإله النعيمي (بيروت: دار الساقي، 1995).

89. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في القرن التاسع عشر** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981).

90. فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993).

91. فيصل دراج وجمال باروت (تنسيق)، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية** (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 1999).

92. لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، ترجمة عجاج نويهض، وتعليق الأمير شكيب أرسلان (مصر: المطبعة السلفية، 1925).

93. مجموعة مؤلفين، **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989).

94. مجموعة مؤلفين، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر** (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991).

95. مجموعة مؤلفين، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989).

96. مجموعة مؤلفين، **الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية** (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995).

97. مجموعة مؤلفين، وقائع ندوة **كيف ندخل سنة حوار الحضارات** (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 2000).

98. مجموعة مؤلفين، **الحركات الإسلامية والديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).

99. محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني** (بيروت: دار الطليعة، 1998).

100. محمد توفيق بركات، **سيد قطب: خلاصة حياته، منهاجه في الحركة والنقد الموجه إليه** (بيروت: دار الدعوة، د.ت).

101. محمد جابر الأنصاري، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

102. محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة** (بيروت: دار رياض الريس، 1994).

103. محمد حافظ دياب، **سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا** (بيروت: دار الطليعة، 1988).

104. محمد رضا محرم، **تحديث العقل السياسي الإسلامي** (القاهرة: دار سينا للنشر، 1986).

105. محمد سليم العوا، **النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، 1989).

106. محمد عابد الجابري وحسن حنفي، **حوار المشرق والمغرب** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993).

107. محمد عبده، **رسالة التوحيد** (القاهرة: دار المنار، 1373 هـ).

108. محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني** (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1968).

109. محمد عمارة، **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية** (بيروت: دار الكلمة، 1986).

110. محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي الحديث** (القاهرة: دار الشروق، 1998).

111. محمد محفوظ، **الذين ظلموا** (لندن: دار رياض الريس للكتب، 1998).

112. محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1995).

113. محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988).

114. محمود عبدالحليم، **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ** (القاهرة: دار الدعوة، 1979).

115. **الميثاق: جذور النضال الوطني** (القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 1964).

116. نزيه أيوبي، **الدولة المركزية في مصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989).

117. وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية** (بيروت: دار الطليعة، 1996).

118. وجيه كوثراني، **مختارات سياسية من مجلة المنار** (بيروت: دار الطليعة، 1980).

119. وهبة الزحيلي، **حق الحرية في العالم** (دمشق وبيروت: دار الفكر المعاصر، 2000).

120. يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف** (قطر: كتاب الأمة، 1984).

121. يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي، فريضة وضرورة** (القاهرة: دار الشروق، 1974).

ب. الدوريات والصحف:

1. «اتجاهات الحركة الإسلامية في الأردن»، صحيفة **السفير** (بيروت)، 20 آب/ أغسطس 1993.

2. «برنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ»، مجلة **منبر الشرق**، العدد الأول، السنة الأولى (بيروت: آذار/ مارس 1992).

3. « تنظيمات الحركة الإسلامية، حركة الإخوان المسلمين في الأردن»، صحيفة **الحياة** (لندن)، 14 آب/ أغسطس 1993.

4. حسن الترابي، «أولويات التيار الإسلامي»، مجلة **منبر الشرق**، السنة 1، العدد 1 (آذار/ مارس 1992).

5. صحيفة **الحياة** (لندن)، 24 نيسان/ إبريل 1993، و3 حزيران/ يونيو 1993، و25 أيلول/ سبتمبر 1993، و3 شباط/ فبراير 1994.

6. **الدعوة**، العدد 7 (القاهرة: 1979).

7. صحيفة **الديار** (بيروت)، 25 أيلول/ سبتمبر 1993، و22 تموز/ يوليو 1994.

8. راشد الغنوشي، «مستقبل التيار الإسلامي»، مجلة **منبر الشرق**، السنة 1، العدد 1 (آذار/ مارس 1992).

9. راشد الغنوشي، «الحوار»، مجلة **قراءات سياسية**، السنة 1، العدد 4 (فلوريدا: خريف 1991).

10. راشد الغنوشي، «الإسلام والغرب»، مجلة **الغدير**، العددان 10 و11 (كانون الأول/ ديسمبر 1990).

11. راشد الغنوشي، صحيفة **بيروت المساء** (بيروت)، 15 أيار/ مايو 1993.

12. رضوان السيد، «مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر»، مجلة **الأبحاث**، السنة 46 (بيروت: الجامعة الأمريكية، 1998).

13. صحيفة **السفير** (بيروت)، 2 و3 نيسان/ إبريل 1993، و10 حزيران/ يونيو 1993، و10 تموز/ يوليو 1993، و25 أيلول/ سبتمبر 1993، و25 نيسان/ إبريل 2001.

14. سيد قطب، «لماذا أعدموني؟»، **المسلمون**، (لندن)، 4 آذار/ مارس 1985.

15. **الشعلة**، العدد 26، (بيروت: آذار/ مارس 1993).

16. طلال أسد (مقابلة أجرتها صبا محمود)، «السلطة الحديثة وإعادة تشكيل التقاليد الدينية»، **الاجتهاد**، المجلد 12، العدد 47/ 48 (بيروت: 2000).

17. عبدالخبير محمود عطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية»، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العددان 5 و6 (بغداد: نيسان/ إبريل 1992).

18. غودرون كرايمر، «الإسلاميون والحديث عن الديمقراطية»، مجلة **الاجتهاد**، السنة 5، العدد 21 (بيروت: 1993).

19. فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية»، مجلة **المستقبل العربي**، المجلد 12، العدد 166 (بيروت: 1992).

20. مجلة **قراءات سياسية**، السنة 3، العدد 22 (فلوريدا: ربيع 1993).

21. مجلة **قضايا الأسبوع**، العدد 15 (بيروت: 10-17 أيلول/ سبتمبر1993).

22. مجلة **قضايا دولية** (إسلام أباد: آذار/ مارس 1993).

23. «المجتمع المدني في مصر والعالم العربي»، صحيفة **الحياة**، 2-5 آب/ أغسطس 1993.

24. «مجتمع مدني منشود»، مجلة **مستقبل العالم الإسلامي**، السنة 1، العدد 4 (مالطا: خريف 1991).

25. محمد سليم العوا، «التعددية السياسية من منظور إسلامي»، مجلة **منبر الحوار**، السنة 6، العدد 20 (بيروت: شتاء 1991).

26. محمد الهاشمي الحامدي، «أولويات مهمة في دفتر الحركات الإسلامية: نحو ميثاق إسلامي للعدل والشورى وحقوق الإنسان»، مجلة **المستقبل الإسلامي**، العدد 2 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1991).

27. صحيفة **النهار** (بيروت)، 8 أيار/ مايو 2001.

28. هشام جعفر، «الحركة الإسلامية وما بعد السياسة»، مجلة **المجتمع** (الكويت: 2 آذار/ مارس 1999).

29. هوغ ديديه، «الإسلام والمقدس»، مجلة **مواقف**، العدد 65 (بيروت: خريف 1991).

30. مجلة **الوسط** (لندن)، العدد 54، 11 تشرين الثاني/ نوفمبر 1993، و25 تموز/ يوليو 1994.

ثانياً: المراجع الأجنبية

أ. الكتب

1. Adams, Charles, *Islam and Modernism in Egypt* (New York, NY: Russell and Russell, 1986).
2. Al-Husseini, Ishaq Musa, *Moslem Brethren* (Beirut: Khayat's College Book, 1956).
3. Arjomand, Said Amir, *The Turban for the Crown : The Islamic Revolution in Iran* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
4. Arrighi, Giovanni, *The Long Twentieth Century* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).
5. Ayyubi, Nazih, *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World* (New York, NY: Routledge, 1991).
6. Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday & Company, 1967).
7. Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972).
8. Bruce, Steve, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cult* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
9. Eickelman, Dale and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

10. El-Affendi, Abdelwahab (ed.) *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (Leicester: Islamic Foundation, 2001).

11. ———, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: Grey Seal Books, 1991).

12. Entelis, John P. (ed.) *Islam, Democracy and the State in North Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

13. Esposito, John (ed.) *Voices of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

14. Esposito, John (ed.) *Voices of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

15. ———, *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform* (Boulder, Co: Lynne Rienner Publishers, 1997).

16. ———, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

17. Esposito, John and John O. Voll, *Islam and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

18. Euben, R.L., *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

19. Gellner, Ernest, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (London: Penguin Books, 1994).

20. Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam* (New York, NY: Octagon Press, 1947).

21. Guazzone, Laura (ed.) *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World* (New York, NY: Ithaca, 1996).

22. Gusfield, Joseph (ed.) *Protest, Reform and Revolt: A Reader in Social Movements* (New York: John Wiley & Sons Inc., 1970).

23. Halliday, Fred, *Islam and the Myth of Confrontation* (London: I.B. Tauris, 1996).

24. Halliday, Fred and H. Alawi (eds) *State and Ideology in the Middle East* (New York, NY: Monthly Review Press, 1988).

25. Hasan, Badrul, *Milestones* (Karachi: International Islamic Publishers, 1981).

26. Hiro, Dilip, *The Rise of Islamic Fundamentalism* (New York, NY: Routledge, 1989).

27. Hunter, Shireen, *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence* (Reading: Ithaca Press, 1998).

28. Hussain, Asaf, *Islamic Movement in Egypt, Pakistan and Iran* (Great Britain: Mansell Publishing Limited, 1983).

29. Keddie, Nikki, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din Al-Afghani* (Berkeley, CA: University of California Press, 1968).

30. Keegan, John, *The First World War* (Santa Monica, CA: Rand Corporation, 2000).

31. Kepel, Gilles, *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt* (London: Alsaqi Books, 1985).

32. Kerr, Malcolm, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966).

33. ———, *The Arab Cold War, 1958-1968* (Berkeley, CA: University of California Press, 1971).

34. Lawrence, Bruce, *Defenders of God: The Revolt against the Modern Age* (San Francisco, CA: Harper and Row, 1989).

35. Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds) *Fundamentalisms Observed* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995).

36. Maududi, Abul Ala, *Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 1969).

37. Mayer, A. E., *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, 2nd edition (Boulder, CO: Westview Press, 1991).

38. Michell, Richard, *The Society of Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1964).

39. Milton-Edwards, B., *Islamic Politics in Palestine* (1999).

40. Mousalli, Ahmad, (ed.) *Islamic Fundamentalism, Myth and Realities* (Reading: Ithaca Press, 1998).

41. ———, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State* (Florida: University Press of Florida, 1999).

42. Munson, Henry, *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven, CT: Yale University press, 1988).

43. Ozdalga, Elizabeth and Sune Persson, *Civil Society, Democracy and the Muslim World* (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 1997).

44. Pipes, Daniel, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York, NY: Basic Books, 1983).

45. Piscatori, James (ed.) *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991).

46. Reissner, G. *Die Muslim Bründer in Syrien* (Freiburg: Schwartz Verlag, 1973).

47. Roff, William (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning* (London: Croom Helm, 1987)

48. Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

49. Said, Edward, *Orientalism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).

50. Salame, Ghassan (ed.) *Democracy without Democrats?* (London: I.B. Tauris, 1994).

51. Salvatore, Armando, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading: Ithaca Press, 1997).

52. Sardar, Zia, *Orientalism* (Buckingham: Open University, 1999).

53. Shaikh, M.N. (trans.) *Memoirs of Hasan al-Banna* (Karachi: International Islamic Publishers, 1981).

54. Sisk, Timothy, *Islam and Democracy* (Washington, DC: United States Peace Institute Press, 1992).

55. Sivan, Emanuel, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).

56. Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1998).

57. Turner, Bryan, *Orientalism, Postmodernism & Globalism* (London: Routledge, 1994).

58. Voll, John, *Islam, Continuity and Change in the Modern World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994).

59. Weber, Max [H.H. Gerth and C.W. Mills (eds)], *From Max Weber* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970).

60. Wilkinson, Paul, *Social Movements* (New York, NY: Praeger Publishers, 1971).

61. Wilson, John, *Introduction to Social Movements* (New York, NY: Basic Books, 1973).

ب. الدوريات والصحف:

1. Abed-Kotob, Sana "The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt," *IJMES* , vol.27, no.2 (1995).
2. Anderson, Lisa, "Liberalization in Northern Africa," *Current History* vol. 99, no. 546 (April 1990).
3. Butterworth, Charles, "Political Islam," *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 524 (November 1992).
4. Dobbelaere, Karel, "Secularization: A Multi-dimensional Concept," *Current Sociology* vol. 29, no.2 (Summer 1981).
5. El-Affendi, Abdelwahab, "Studying My Movement: Social Science without Cynicism," *International Journal of Middle Eastern Studies* 23 (1991).
6. ———, "The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the Muslim Reformation," *BRISMES Bulletin* vol. 17, no. 2 (1990).
7. Esposito, John, "Political Islam: Beyond the Menace," *Current History* (January 1994).
8. Esposito, John and James Piscatori, "Democratization and Islam," *Middle East Journal* vol. 45, no. 3 (Summer 1991).
9. Fenn, Richard K., "The Process of Secularization: A Post-Parsonian View," *Journal for the Scientific Study of Religion* vol. 9, no. 2 (Summer 1970).
10. Flores, Alexander, "Secularism, Integralism and Political Islam," *Middle East Report* 183 (1993).
11. Fuller, Graham, "Islamic Fundamentalism," *Washington Post* (January 19, 1992).
12. Haddad, Yvonne, "The Quranic Justification for an Islamic Revolution," *The Middle East Journal* vol. 37, no. 1 (Winter 1983).
13. Huntington, Samuel, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs* vol. 72, no.3 (Summer 1993).
14. ———, "Islamic - Confucian Connection." *New Perspective Quarterly*, vol. 11, no.2 (Spring 1994).
15. Kepel, Gilles, "Islamism Reconsidered," *Harvard International Review* vol. 22, no. 2 (Summer 2000).
16. Khalid, Detleve, "The Phenomenon of Re-Islamisation," *Aussenpolitik* 29 (1978).

17. Khashan, Helal, "The Quagmire of Arab Democracy," *Arab Studies Quarterly* vol. 1, no.1 (Winter 1992).

18. Kramer, Gudrun, "Liberalization and Democracy in the Arab World," *Middle East Report* 174 (1992).

19. Kramer, Martin, "Fundamentalism at Large: The Drive for Power," *Middle East Quarterly* vol. 3, no. 2 (June 1996).

20. Lapidus, Ira M., "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle Eastern Studies* vol. 6 no. 4 (1975).

21. Lewis, Bernard, "Islam and Liberal Democracy," *Atlantic Monthly* no. 271 (1993).

22. Luckman, Thomas, "The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies," *Japanese Journal of Religious Studies* vol. 6, no.1/2 (1979).

23. "Media Mongols," *New Perspective Quartely*, vol. 11, no. 2, (Spring 1994).

24. Miller, Judith, "The Challenge of Radical Islam," *Foreign Affairs* vol. 72, no.2 (1993).

25. Moussalli, Ahmad, "Hasan al-Banna's Islamist Discourse on Constitutional Rule and the Islamic State," *Journal of Islamic Studies* vol. 4, no.2 (1993).

26. Norton, Augustus R., "Inclusion Can Deflate Islamic Populism," *New Perspective Quarterly* vol. 10, no.3 (1994).

27. "One Man, One Vote," *New Perspective Quarterly* vol. 10, no. 3 (1993).

28. Salame, Ghassan "Islam and the West," *Foreign Affairs,* vol. 72, no. 2 (Spring 1993).

29. Smith, Charles, "The Crisis of Orientation, The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's," *IJMES* vol.4 (1973).

30. "The Arab World Where Troubles For The U.S. Never End," *The U.S. News and World Report 96* (Ferbruary 6, 1984).

31. Turabi, Hasan, "Islam, Democracy, The State and The West," *Middle East Policy* vol. 1, no. 23 (1992).

32. Voll, John, "Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewal," *Arab Studies Quarterly* vol. 4 (1982).

33. Walsh, James, "The Sword of Islam," *Time International* (June 15, 1992).

34. "Will Democracy Survive in Egypt," *The Nation* vol. 251, no. 2 (1990).

35. Wilson, Bryan, "Aspects of Secularization in the West," *Japanese Journal of Religious Studies* vol. 3, no. 3/4 (1976).

36. Zartman, William, "Democracy and Islam," *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 524 (Nov. 1992).

سجلت الحركات الإسلامية - ومازال - حضوراً قوياً في الحياة السياسية والاجتماعية في العالم العربي خلال المئة عام الماضية، بسبب أهدافها والأساليب التي سلكتها في الوصول إلى تلك الأهداف، والتي تمثلت أساساً في أسلمة الدولة أو المجتمع الذي تعيش فيه، مما أدى إلى صدام واشتباك مع بعض الأنظمة السياسية العربية ولفترات زمنية طويلة، الأمر الذي أثر بصورة كبيرة في الاستقرار السياسي والاجتماعي في هذه الدول.

يتضمن هذا الكتاب عدداً من الدراسات التي تعرض وجهات نظر وقراءات واجتهادات مهمة لعدد من الباحثين المتخصصين في موضوع الحركات الإسلامية، وبخاصة الظروف والملابسات التي أدت إلى ظهور هذه الحركات، والعلاقة بين فكر هذه الحركات والممارسة العملية لهذا الفكر في الواقع السياسي والاجتماعي، وجنوح هذه الحركات إلى التطرف أو الاعتدال في تحقيق أهدافها، وأسباب ذلك ودوافعه وانعكاسه على الواقع العربي. ونتيجة لذلك وسمت هذه الحركات بأنها تقف موقفاً رافضاً وعدائياً من الديمقراطية والتعددية السياسية، مما برر استبعادها من المشاركة السياسية، فأدى ذلك إلى زيادة التوتر وعدم الاستقرار، ومن أجل تجنب حالة الصدام هذه كان لابد من فتح المجال أمامها للمشاركة السياسية باعتبارها إحدى القوى السياسية الفاعلة، وهذا يؤدي بالضرورة إلى التساؤل حول مستقبل هذه الحركات في ظل هذا الوضع وفي ظل المتغيرات الإقليمية والدولية ولاسيما بعد اتهام بعضها بالتطرف والإرهاب، وإعلان الحرب على بعضها سواء من الناحية العسكرية أو القانونية، والمتمثل في تغيير التشريعات القانونية فيما يتعلق بتمويلها أو دعمها أو حتى شرعية وجودها وبخاصة في الدول الغربية.

